Filosofia

PAUL RICOEUR

TEMPO E RACCONTO

volume 1

open
access

di fronte e attraverso

Jaca Book

Paul Ricoeur

TEMPO E RACCONTO

Volume primo

Jaca Book

titolo originale
Temps et récit. Tome I

traduzione
Giuseppe Grampa

© 1983
Editions du Seuil, Paris

© 1983
Editoriale Jaca Book spa, Milano

prima edizione italiana
settembre 1986

copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

Creative Commons

ISBN 88-16-40165-6

per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book spa
via A. Saffi 19, 20123 Milano, telefono 4982341

INDICE

Prefazione 7

Il circolo tra racconto e temporalità 13

Capitolo primo
Le aporie dell'esperienza del tempo
Il libro XI delle *Confessioni* di sant'Agostino 19

1. L'aporia dell'essere e del non-essere del tempo 22
2. La misura del tempo 30
3. *Intentio e distentio* 35
4. Il contrasto dell'eternità 43

Capitolo secondo
La costruzione dell'intrigo
Una lettura della *Poetica* di Aristotele 57

1. La cellula melodica: la coppia *mimesis-muthos* 59
2. L'intrigo: un modello di concordanza 68
3. La discordanza inclusa 74
4. Ciò che sta a monte e a valle della configurazione poetica 80

Capitolo terzo
Tempo e racconto
La triplice *mimesis* 91

I. *Mimesis* I 94
II. *Mimesis* II 108
III. *Mimesis* III 117

1. Il circolo della *mimesis* 118
2. Configurazione, rifigurazione e lettura 124
3. Narratività e referenza 126
4. Il tempo raccontato 133

La storia e il racconto 141

Capitolo primo
L'eclissi del racconto 147
1. L'eclissi dell'evento nella storiografia francese 148
2. L'eclissi della comprensione: il modello «nomologico» nella filosofia analitica di lingua inglese 170

Capitolo secondo
In difesa del racconto
I La dissoluzione del modello nomologico 185
1. Una spiegazione senza legalità: William Dray 185
2. La spiegazione storica secondo Georg Henrik von Wright 200
II Argomentazioni «narrativiste» 216
1. La «frase narrativa» secondo Arthur Danto 217
2. Seguire una storia 225
3. L'atto configurante 233
4. La spiegazione mediante la costruzione dell'intrigo 242
5. Come si scrive la storia 254

Capitolo terzo
L'intenzionalità storica 263
1. L'imputazione causale singola 273
2. Le entità di primo ordine della storiografia 286
3. Tempi della storia e destino dell'evento 305

Conclusioni 333

PREFAZIONE

La Metafora viva e *Tempo e racconto* sono due opere gemelle: pubblicate l'una dopo l'altra ma concepite insieme. Anche se la metafora fa parte, tradizionalmente, della teoria dei «tropi» (o figure del discorso) e il racconto della teoria dei «generi» letterari, gli effetti di senso prodotti dalla metafora e dal racconto dipendono dal medesimo fenomeno centrale: l'innovazione semantica. In entrambi i casi, quest'ultima è prodotta esclusivamente a livello del discorso, ovvero degli atti linguistici che hanno dimensione eguale o superiore alla frase.

Nel caso della metafora, l'innovazione consiste nella produzione di una nuova pertinenza semantica mediante una attribuzione impertinente: «La natura è un tempio nel quale vive colonne...». La metafora resta *viva* fino a quando noi percepiamo, attraverso la nuova pertinenza semantica—e in un certo senso nel suo spessore—la resistenza dei termini nel loro uso abituale e quindi la loro incompatibilità a livello di una interpretazione letterale della frase. Lo spostamento di senso che i termini subiscono nell'enunciato metaforico, in questo soltanto consisteva la metafora secondo l'antica retorica, non esaurisce affatto la metafora; è soltanto un mezzo al servizio del processo che si colloca al livello dell'intera frase la cui funzione è quella di salvare la nuova pertinenza della predicazione «bizzarra» messa in forse dall'incongruenza letterale dell'attribuzione.

Con il racconto, l'innovazione semantica consiste nell'invenzione di un intrigo[1] che è, a sua volta, lavoro di sintesi: grazie all'intrigo, fini,

[1] Si è ritenuto di poter tradurre *intrigue* con «intrigo» e *mise en intrigue* con

cause e casualità vengono raccolti entro l'unità temporale di una azione totale e completa. È questa *sintesi dell'eterogeneo* che avvicina racconto e metafora. In entrambi i casi, qualcosa di nuovo—di non ancora detto, di inedito—sorge nel linguaggio: da un lato la metafora *viva*, cioè una nuova pertinenza nella predicazione, dall'altro un intrigo *simulato*, cioè una nuova congruenza nella connessione degli accadimenti.

Nei due casi, l'innovazione semantica può essere rapportata all'immaginazione produttrice, più precisamente allo schematismo che ne è la matrice significante. Nelle metafore nuove, la nascita di una nuova pertinenza semantica mostra assai bene che cosa può essere una immaginazione che produce secondo delle regole. Diceva Aristotele che fare buone metafore vuol dire cogliere il simile. Ora, che cosa vuol dire cogliere il simile, se non instaurare la somiglianza stessa avvicinando termini che, in un primo tempo «distanti», appaiono improvvisamente «vicini»? Il lavoro dell'immaginazione produttrice consiste precisamente in questo cambiamento di distanza nello spazio logico. Tale immaginazione consiste nello *schematizzare* l'operazione sintetica, nel *figurare* l'assimilazione predicativa da cui risulta l'innovazione semantica. L'immaginazione produttrice operante nel processo metaforico è allora la capacità di produrre nuove specie logiche mediante assimilazione predicativa, e questo nonostante la resistenza opposta dalle abituali categorizzazioni del linguaggio. Ora l'intrigo di un racconto è paragonabile a questa assimilazione predicativa: infatti «prende insieme», integrandoli in una storia intera e completa, eventi molteplici e dispersi e in tal modo schematizza il significato intelligibile che è proprio del racconto inteso come un tutto.

Da ultimo, in entrambi i casi, l'intelligibilità che questo processo di schematizzazione fa emergere si distingue nettamente e dalla razionalità combinatoria operante nella semantica strutturale, nel caso della metafora, e dalla razionalità legislatrice operante nella narratologia o nella storiografia erudita, nel caso del racconto. Questa razionalità mira piuttosto a simulare, al livello superiore di un meta-linguaggio, una intelligenza che ha le sue radici nello schematismo.

«costruzione dell'intrigo». «Intrigo» sta infatti per «complesso di vicende che si intrecciano le une con le altre (in particolare nella narrativa e nella commedia). Commedia d'intrigo è quella il cui interesse consiste principalmente nella complessità della trama, nel numero delle situazioni ingarbugliate e ha per lo più scioglimento imprevisto» (Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, p. 357). Analogamente il Devoto-Oli e il Petrocchi. Quanto Ricoeur dice dell'intrigo nel secondo capitolo e il rimando al *muthos*, sembrano meglio espressi con «intrigo» che con «trama» o «intreccio». (*ndt*)

Per conseguenza, che si tratti di metafora o di intrigo, spiegare di più vuol dire comprendere meglio. Comprendere, nel primo caso, vuol dire ricuperare il dinamismo grazie al quale un enunciato metaforico, una nuova pertinenza semantica, emergono dalle rovine della pertinenza semantica così come risulta ad una lettura letterale della frase. Nel secondo caso, comprendere vuol dire riprendere l'operazione che unifica in una azione intera e completa il diverso costituito dalle circostanze, dai fini e dai mezzi, dalle iniziative e dalle interazioni, dai rovesci di fortuna e da tutte le conseguenze non volute e derivate dall'azione umana. In gran parte il problema epistemologico posto sia dalla metafora che dal racconto consiste nel connettere la *spiegazione* messa in atto dalle scienze semio-linguistiche alla *comprensione* previa che sorge da una familiarità acquisita con la pratica linguistica, sia poetica che narrativa. Nei due casi, si tratta di dar conto ad un tempo della autonomia di queste discipline razionali e della loro filiazione diretta o indiretta, vicina o lontana, a partire dall'intelligenza poetica.

Ma il parallelismo tra metafora e racconto non si ferma qui: lo studio della metafora viva ci ha condotto a porre, al di là del problema della struttura o del senso, quello della referenza ovvero della portata veritativa. Ne *La Metafora viva*, ho difeso la tesi secondo la quale la funzione poetica del linguaggio non si limita a celebrare il linguaggio per se stesso, a spese della funzione referenziale, che invece è dominante nel linguaggio descrittivo. Ho sostenuto la tesi secondo la quale la sospensione della funzione referenziale diretta e descrittiva è solo il rovescio, la condizione negativa, di una funzione referenziale più nascosta del discorso, la quale viene in un certo senso liberata proprio dalla sospensione del valore descrittivo degli enunciati. In tal modo il discorso poetico porta a parola aspetti, qualità, valori della realtà che non hanno modo di esprimersi nel linguaggio direttamente descrittivo e che possono essere detti solo grazie ad un gioco complesso tra enunciazione metaforica e trasgressione regolata dei significati abituali delle nostre parole. Mi sono azzardato a parlare non solo di senso metaforico, ma di referenza metaforica, per dire questa capacità che l'enunciato metaforico avrebbe di ridescrivere una realtà inaccessibile alla descrizione diretta. Ho anche avanzato l'ipotesi di considerare il «veder-come», che è la forza della metafora, rivelatore di un «essere-come» a livello ontologico più radicale.

La funzione mimetica del racconto pone un problema esattamente parallelo a quello della referenza metaforica. Non è altro che una appli-

cazione particolare di quest'ultima alla sfera dell'*agire* umano. L'intrigo, dice Aristotele, è la *mimesis* di una azione. Distinguerò, al momento opportuno, almeno tre sensi del termine *mimesis*: rinvio alla pre-comprensione familiare che abbiamo dell'ordine dell'azione, ingresso nel regno della finzione, infine nuova configurazione, grazie alla finzione, dell'ordine pre-compreso dell'azione. È proprio in forza di quest'ultimo senso che la funzione mimetica dell'intrigo raggiunge la referenza metaforica. Mentre la ridescrizione metaforica vale piuttosto nel campo dei valori sensoriali, esperienziali, estetici e assiologici, che fanno del mondo un mondo *abitabile*, la funzione mimetica dei racconti si esercita di preferenza nell'ambito dell'azione e dei suoi valori *temporali*.

È a quest'ultimo aspetto che è rivolta l'attenzione di questo libro. Vedo negli intrighi che inventiamo il mezzo privilegiato grazie al quale ri-configuriamo la nostra esperienza temporale confusa, informe e, al limite, muta: «Cos'è dunque il tempo, si chiede Agostino? Se nessuno mi interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga non lo so». È nella capacità della finzione di ri-figurare questa esperienza temporale in preda alle aporie della speculazione filosofica che sta la funzione referenziale dell'intrigo.

Ma il confine tra le due funzioni è instabile. Anzitutto, gli intrighi che configurano e trasfigurano il campo pratico comprendono non solo l'agire ma anche il *patire*, quindi anche i personaggi come agenti e come *vittime*. La poesia lirica s'avvicina così alla poesia drammatica. Inoltre, le circostanze che, come suggerisce la parola stessa, circondano l'azione, e le conseguenze non volute che costituiscono una parte della tragicità dell'azione, comportano una dimensione di passività che il discorso poetico può esplorare ricorrendo ai moduli dell'elegia e della lamentazione. Così ridescrizione metaforica e *mimesis* narrativa sono strettamente congiunte, al punto che è possibile scambiare i termini e parlare del valore mimetico del discorso poetico e della potenza di ridescrizione della finzione narrativa.

In tal modo viene a configurarsi una vasta area poetica che comprende enunciato metaforico e discorso narrativo.

Il nucleo iniziale di questo libro è costituito dalle *Brick Lectures* tenute nel 1978 all'Università di Missouri-Columbia. Il testo originale in francese si trova nei tre primi capitoli del volume *La Narrativité* (éd. du C.N.R.S., Paris, 1980). Si aggiunga inoltre la *Zaharoff Lecture* tenuta alla *Taylor Institution, St. Giles'*, nel 1979: *The Contribution of*

French Historiography to the Theory of History (Clarendon Press, Oxford 1980). Diverse parti dell'opera sono state elaborate in una forma schematica in occasione di due seminari tenuti all'Università di Toronto, presso la cattedra Northrop Frye e nell'ambito del «Programma di Letteratura comparata». Diversi abbozzi dell'intero lavoro hanno fatto oggetto dei miei seminari presso il *Centre d'Etudes de Phénoménologie et d'Herméneutique* di Parigi e l'Università di Chicago, cattedra John Nuveen.

Ringrazio i professori John Bien e Noble Cunningham dell'Università di Missouri-Columbia; G.P.V. Collier della Taylor Institution, St. Giles', Oxford; Northrop Frye e Mario Valdés dell'Università di Toronto, per avermi cortesemente invitato; i miei colleghi e studenti dell'Università di Chicago per la loro accoglienza, le suggestioni e le osservazioni critiche. In modo particolare la mia riconoscenza si rivolge a tutti i partecipanti ai seminari del *Centre d'Etudes de Phénoménologie et d'Herméneutique* di Parigi, che hanno accompagnato la mia ricerca in tutto il suo svolgimento e contribuito al lavoro collettivo *La Narrativité*.

Ho un debito di gratitudine particolare nei confronti di François Wahl, delle Editions du Seuil, che con la sua lettura minuziosa e rigorosa mi ha consentito di migliorare l'argomentazione e lo stile di questo libro.

IL CIRCOLO
TRA RACCONTO E TEMPORALITÀ

La prima parte di quest'opera intende mettere in luce i principali *presupposti* che nelle parti successive verranno sottoposti alla verifica delle differenti discipline che si occupano di storiografia e di racconto di finzione. Tali presupposti hanno un nucleo comune. Sia che si tratti di affermare l'identità strutturale tra la storiografia e il racconto di finzione, come cercheremo di dimostrare nella seconda e terza parte, sia che si tratti di affermare il profondo nesso esistente tra l'esigenza di verità di entrambi i modi narrativi, come faremo nella quarta parte, un presupposto domina tutti gli altri e cioè che la posta in gioco ultima e dell'identità strutturale della funzione narrativa e dell'esigenza di verità di ogni opera narrativa, sta nella natura *temporale* dell'esperienza umana. Il mondo dispiegato da qualsiasi lavoro narrativo è sempre un mondo temporale. O, come spesso ripeteremo nel corso di quest'opera, il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale. La nostra prima parte è rivolta a questo principale presupposto.

Che la tesi presenti un carattere circolare è innegabile. È quel che avviene in ogni asserzione ermeneutica. Questa prima parte ha l'ambizione di affrontare tale obiezione. Tenteremo, nel capitolo terzo, di dimostrare che il circolo tra narratività e temporalità non è un circolo vizioso, bensì un circolo corretto, nel quale i due segmenti si rafforzano reciprocamente. Per preparare questa analisi ho pensato di fornire alla tesi della reciprocità tra narratività e temporalità due introduzioni sto-

riche indipendenti l'una dall'altra. La prima, il primo capitolo, è consacrata alla teoria del tempo in sant'Agostino, la seconda, il secondo capitolo, alla teoria dell'intrigo in Aristotele.

La scelta di questi due autori ha una duplice giustificazione.

Anzitutto ci propongono due modi *indipendenti* di affrontare il circolo del nostro problema: l'uno a partire dai paradossi del tempo, l'altro a partire dall'organizzazione intelligibile del racconto. La loro indipendenza non sta solo nel fatto che le *Confessioni* di sant'Agostino e la *Poetica* di Aristotele appartengono a due universi culturali profondamente diversi, separati da molti secoli e da problematiche del tutto differenti. È ben più importante, dal nostro punto di vista, il fatto che il primo s'interroghi sulla natura del tempo senza apparentemente preoccuparsi di fondare su tale ricerca la struttura narrativa dell'autobiografia spirituale svolta nei primi nove capitoli delle *Confessioni*. Il secondo costruisce la sua teoria dell'intrigo drammatico senza alcuna considerazione per le implicazioni temporali della sua analisi, lasciando alla *Fisica* il compito di farsi carico dell'analisi del tempo. È in questo senso preciso che le *Confessioni* e la *Poetica* rappresentano due modi indipendenti di entrare nel circolo del nostro problema.

Ma questa indipendenza delle due analisi non è l'aspetto al quale dedicheremo principalmente la nostra attenzione. Esse non si limitano a convergere verso la medesima domanda a partire da due orizzonti filosofici radicalmente diversi: sono altresì l'immagine capovolta l'una dell'altra. In effetti l'analisi agostiniana dà del tempo una rappresentazione nella quale la *discordanza* continua a smentire il desiderio di *concordanza* che è costitutivo dell'*animus*. L'analisi aristotelica, per contro, fissa il prevalere della concordanza rispetto alla discordanza nella configurazione dell'intrigo. È questa relazione capovolta tra concordanza e discordanza che mi è sembrata meritevole di particolare attenzione nel confronto tra le *Confessioni* e la *Poetica*, confronto che può sembrare ancor più impertinente per il fatto che va da Agostino ad Aristotele, a dispetto della cronologia. Ma ho pensato che l'incontro tra le *Confessioni* e la *Poetica*, nella mente del medesimo lettore, sarebbe diventato più drammatico prendendo le mosse dall'opera in cui predomina la perplessità prodotta dai paradossi del tempo per andare verso quella in cui invece prevale la fiducia nella capacità del poeta e del poema di far trionfare l'ordine sul disordine.

Nel capitolo terzo di questa prima parte, il lettore troverà la cellula melodica di cui il resto dell'opera costituisce lo sviluppo e talvolta il ca-

povolgimento. Assumeremo, senza più preoccuparci dell'esegesi storica, il gioco rovesciato della concordanza e della discordanza che ci è stato trasmesso dalle analisi insuperabili del tempo e dell'intrigo compiute da Agostino e Aristotele[1].

1 La scelta del vocabolario dipende qui molto dall'opera di Frank Kermode, *The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, 1966, alla quale dedico una analisi particolare nella terza parte del presente lavoro.

Capitolo primo
LE APORIE DELL'ESPERIENZA DEL TEMPO IL LIBRO XI DELLE *CONFESSIONI* DI SANT'AGOSTINO

La principale antitesi attorno alla quale ruoterà la nostra riflessione trova la sua più acuta espressione verso la fine del libro XI delle *Confessioni* di sant'Agostino[1]. Vi si confrontano due aspetti dell'animo umano, aspetti che l'autore, col suo gusto netto per le antitesi sonore, indica come *intentio* e *distentio animi*. È questo contrasto che metterò a confronto con quello tra *muthos* e *peripeteia* in Aristotele.

Due annotazioni previe. La prima: inizio la lettura del libro XI delle *Confessioni* al capitolo 14, 17 con la domanda: «Che cosa è il tempo?». So bene che l'analisi del tempo è collocata in una meditazione sui rap-

1 Tr. it., di C. Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1965.

Il mio studio deve molto al dotto commentario di E.P. Mejiring, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, E.J. Brill, Leiden 1979. Insisto più di lui sul carattere aporetico della discussione e soprattutto sulla dialettica tra *distentio* e *intentio* che, per contro, è fortemente sottolineata da A. Solignac nelle sue «Notes complémentaires» alla traduzione Tréhorel-Bouissou, pp. 572-591. L'opera di Jean Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, Paris 1933, non ha perduto nulla della sua acutezza. Per le referenze a Plotino mi sono servito dell'introduzione e del commento di Werner Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit* (*Enneadi* III, 7), Klostermann, Frankfurt 1967. Si veda ugualmente E. Gilson, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, in «Recherches augustiniennes», Paris 1929, pp. 246-255, e John C.Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard University Press 1948, pp. 149-204. Per la storia del problema dell'istante, cfr., P. Duhem, *Le Système du Monde*, Hermann, Paris, t. I, cap. V.

porti tra l'eternità e il tempo[2], provocata dal primo versetto del *Genesi*: *In principio fecit Deus*... Se quindi isoliamo l'analisi del tempo da questa meditazione, facciamo al testo una certa violenza che non basta a giustificare il nostro disegno di collocare nel medesimo spazio di riflessione l'antitesi agostiniana tra *intentio* e *distentio* e l'antitesi aristotelica tra *muthos* e *peripeteia*. Pure, questa violenza ha qualche giustificazione nella stessa argomentazione agostiniana. Trattando del tempo, Agostino fa riferimento all'eternità solo per sottolineare più nettamente la carenza ontologica tipica del tempo umano e si misura direttamente con le aporie che segnano la concezione del tempo come tale. Per correggere un po' questo torto fatto al testo agostiniano, introdurrò nuovamente la meditazione sull'eternità ad uno stadio ulteriore dell'analisi, allo scopo di trovarvi una *intensificazione* dell'esperienza del tempo.

Seconda annotazione previa: isolata dalla meditazione sull'eternità grazie a questo artificio di metodo che ho appena riconosciuto, l'analisi agostiniana del tempo presenta un carattere fortemente interrogativo, anzi aporetico, che nessuna delle teorie antiche del tempo, da Platone a Plotino, porta ad un tale livello di radicalità. Non solo Agostino (come Aristotele) procede sempre a partire da aporie ricevute dalla tradizione, ma la soluzione di ogni aporia dà origine a nuove difficoltà che continuamente riaprono la ricerca. Questo stile, grazie al quale ogni progresso speculativo è sorgente di nuovi interrogativi, colloca Agostino ora accanto agli scettici che dichiarano di non sapere, ora accanto ai platonici e ai neoplatonici che dichiarano di sapere. Agostino cerca (il verbo *quaerere*, come vedremo, ritorna con insistenza nel testo). Forse si deve arrivare ad ammettere che quella che viene chiamata la *tesi* agostiniana sul tempo e che abitualmente viene indicata come tesi *psicologica* in opposizione a quella di Aristotele e anche di Plotino, è a sua volta ben più aporetica di quanto lo stesso Agostino ammetterebbe. È quello che io tenterò di mostrare.

Le due annotazioni iniziali devono essere congiunte: l'inserimento dell'analisi del tempo in una meditazione sull'eternità conferisce alla ricerca agostiniana il tono singolare di un «gemito» pieno di speranza, che viene meno in una analisi rivolta esclusivamente al problema del tempo. Ma è proprio separando l'analisi del tempo dal suo retroterra di eternità che si fanno emergere gli aspetti aporetici. Certo, questo modo aporetico differisce da quello degli scettici, nel senso che non esclude af-

[2] Questa meditazione si estende da 1, 1 a 14, 17 e riprende a 29, 39 fino alla fine, 31, 41.

fatto qualche importante certezza. Ma differisce da quello dei neo-platonici nel senso che il nucleo assertivo non può mai essere colto per se stesso prescindendo dalle nuove aporie che produce[3].

Questo carattere aporetico della riflessione pura sul tempo è della massima importanza per il seguito della nostra ricerca. E questo per una duplice ragione.

Anzitutto bisogna riconoscere che non esiste in Agostino una fenomenologia pura del tempo. Forse non la troveremo mai neppure dopo di lui[4]. Per questo la «teoria» agostiniana del tempo è inseparabile dall'operazione *argomentativa* mediante la quale il pensatore recide, una dopo l'altra, le teste rinascenti dell'idra dello scetticismo. Di conseguenza non c'è descrizione senza discussione. Ecco perché è estremamente difficile, e forse impossibile, isolare dalla ganga argomentativa un nucleo fenomenologico. La «soluzione psicologica» attribuita ad Agostino, con tutta probabilità, non è né una «psicologia» che si possa isolare dalla retorica dell'argomento, né una «soluzione» che si possa definitivamente sottrarre al regime aporetico.

Questo stile aporetico assume inoltre un significato particolare nella strategia complessiva del presente lavoro. Una delle tesi di fondo di questo libro è che la speculazione sul tempo è una ruminazione non conclusiva alla quale replica solo l'attività narrativa. Non che quest'ultima si presti a risolvere le aporie. Se le risolve è in chiave poetica e non teoretica. La costruzione dell'intrigo, diremo più avanti, risponde all'aporia speculativa mediante un fare poetico in grado, certo, di illuminare (sarà questo il senso fondamentale della *catharsis* aristotelica) l'aporia, ma non di risolverla teoreticamente. In un certo senso lo stesso Agostino orienta verso una soluzione di questo tipo: la fusione di argomentazione e di inno nella prima parte del libro XI—che noi cominceremo col mettere in parentesi—lascia già intendere che solo una trasfigurazione poetica, non solo della soluzione ma anche dell'interrogativo stesso, libera l'aporia dal non-senso che incombe.

[3] J. Guitton, attento al legame tra tempo e coscienza in sant'Agostino, osserva che l'aporia del tempo è anche quella dell'io (*op. cit.*, p. 224). Cita *Conf.* X, 16, 25: «Io, Signore, certamente mi arrovello su questo fatto, ossia mi arrovello su me stesso. Sono diventato per me un terreno aspro, che mi fa sudare abbondantemente. Non stiamo scrutando le regioni celesti, né misurando le distanze degli astri o cercando le ragioni dell'equilibrio terrestre. Chi ricorda sono io, io lo spirito (*ego sum, qui memini, ego animus*)».

[4] Questa audace affermazione, ripresa alla fine della prima parte, è oggetto di una lunga discussione nella quarta parte.

1. *L'aporia dell'essere e del non-essere del tempo*

La nozione di *distentio animi*, unita all'*intentio*, si sottrae solo lentamente e con fatica all'aporia maggiore che lo spirito di Agostino solleva: quella della *misura* del tempo. Ma questa aporia si inscrive, a sua volta, nel circolo di una aporia ancor più fondamentale, quella dell'essere o del non-essere del tempo. Infatti è possibile misurare solo ciò che, in qualche modo, *è*. Se vogliamo possiamo deplorarlo, ma la fenomenologia del tempo nasce all'interno di una questione ontologica: «Che cos'è il tempo?», *quid* est *enim tempus*?[5]. Posta così la domanda, emergono tutte le difficoltà antiche circa l'essere e il non-essere del tempo. Ma bisogna notare che, fin dall'inizio, lo stile interrogativo di Agostino si impone: da un lato l'argomentazione scettica inclina verso il non-essere, mentre una fiducia misurata nell'uso quotidiano del linguaggio obbliga a dire che, in un modo di cui ancora non sappiamo dar conto, il tempo è. L'argomento scettico è ben noto: il tempo non ha essere poiché il futuro non è ancora, il passato non è più e il presente non permane. Eppure noi parliamo del tempo come appartenente all'essere: diciamo che le cose da venire saranno, che le cose passate sono state e che le cose presenti passano. E passare non è nulla. Merita d'essere rilevato il fatto che proprio il linguaggio esprime la resistenza nei confronti della tesi del non-essere. Parliamo del tempo e ne parliamo in un modo sensato, cosa questa che sottintende una qualche asserzione circa l'essere del tempo: «Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo e intendiamo anche quando ne udiamo altri parlarne» (14, 17)[6].

Ma se è vero *che* parliamo del tempo in modo sensato e con termini positivi (sarà, fu, è), l'incapacità di spiegare il *come* di tale uso nasce appunto da questa certezza. Il dire del tempo oppone certo resistenza all'argomento scettico, ma il linguaggio è, a sua volta, messo in questione dallo scarto tra il «che» e il «come». Conosciamo a memoria il grido

5 Citeremo ormai: 14, 17; 15, 18; ecc., tutte le volte che si tratterà del libro XI delle *Confessioni*.

6 Qui, il contrasto con l'eternità è decisivo: «E quanto al presente, se fosse sempre presente, senza tradursi in passato, non sarebbe più tempo ma eternità» (*ibid.*). Possiamo notare che, quale che sia l'intelligenza che noi possiamo avere dell'eternità, l'argomentazione può limitarsi a fare appello al nostro uso del linguaggio che contiene il termine «sempre». Il presente non è sempre. Così *passare* richiede il contrasto di *dimorare* (Meijering cita in proposito il *sermo* 108 in cui *passare* viene contrapposto in molti modi a *dimorare*). Vedremo, nel corso dell'argomentazione, il progressivo affinamento della definizione di presente.

di Agostino al principio della sua meditazione: «Cos'è dunque il tempo? Se nessuno mi interroga lo so; se volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so» (14, 17). In tal modo il paradosso ontologico oppone non solo il linguaggio all'argomentazione scettica, ma il linguaggio al linguaggio: come conciliare la positività dei verbi «esser passato», «sopraggiungere», «essere» e la negatività degli avverbi «non...più», «non...ancora», «non sempre»? Il problema è così circoscritto: *come* il tempo può essere, se il passato non è più, se il futuro non è ancora e se il presente non è sempre?

A questo paradosso iniziale si salda il paradosso centrale dal quale uscirà il tema della distensione. *Come* si può misurare ciò che *non è*? Il paradosso della misura è direttamente prodotto da quello dell'essere e del non-essere del tempo. Di nuovo, in questo caso, il linguaggio è una guida relativamente sicura: *diciamo* un tempo lungo e un tempo breve e in un certo senso *osserviamo* la lunghezza e *facciamo* delle misurazioni (cfr. 15, 19 quando l'anima si rivolge a se stessa: «essendoti dato di percepire e misurare le more (*moras*) del tempo [...]. Che mi risponderai?»). Anzi, è solo del passato e del futuro che diciamo che sono lunghi o brevi; per anticipare la «soluzione» dell'aporia: è del futuro che si dice che si abbrevia e del passato che si allunga. Ma il linguaggio si limita ad attestare il fatto della misura; il *come*, di nuovo, gli sfugge: «ma come può essere...», «a quale titolo» (*sed quo pacto*, 15, 18).

Agostino sembra anzitutto volger le spalle alla certezza secondo la quale è possibile misurare passato e futuro. Successivamente, mettendo il passato e il futuro nel presente, grazie alla memoria e all'attesa, potrà salvare da un disastro apparente questa iniziale certezza, trasferendo sull'attesa e sulla memoria l'idea di un lungo futuro e di un lungo passato. Ma questa certezza del linguaggio, dell'esperienza e dell'azione, sarà ritrovata solo dopo esser stata perduta e profondamente trasformata. A questo proposito, è proprio della ricerca agostiniana il fatto che la risposta finale sia anticipata mediante modalità diverse che devono dapprima soccombere alla critica perché possa emergere il loro senso autentico[7]. In effetti, Agostino dà l'impressione di rinunciare ad una certezza basata su una argomentazione troppo fragile: «Signore mio, luce mia, la tua verità non deriderà l'uomo anche qui?» (15, 18)[8]. È quindi al presente che innanzitutto ci si rivolge. Non è forse vero che «quand'era

[7] Questo ruolo delle anticipazioni è molto ben sottolineato da Meijering nel suo commento.

[8] A proposito del riso di Dio, cfr., Meijering, pp. 60-1.

ancora presente» il passato era lungo (15, 18)? Anche in questo interrogativo è già anticipata una parte della risposta finale, dal momento che memoria e attesa risulteranno come altrettante modalità del presente. Ma, allo stadio attuale dell'argomentazione, il presente è ancora contrapposto al passato e al futuro. L'idea di un triplice presente ancora non è emersa. Ecco perché deve essere abbandonata la soluzione basata sul solo presente. Lo scacco di tale soluzione deriva da un affinamento della nozione di presente che non è più caratterizzata esclusivamente da ciò che non dura, ma da ciò che non ha estensione.

Tale affinamento, che porta il paradosso all'estremo, presenta una certa parentela con un argomento scettico ben noto: cento anni possono essere presenti allo stesso tempo (15, 19)? (Come si vede, l'argomentazione si rivolge unicamente contro l'attribuzione al presente della lunghezza). È noto il seguito: è presente solo l'anno in corso; e nell'anno il mese; nel mese il giorno; nel giorno l'ora; «ma quest'unica ora si svolge essa stessa attraverso fugaci particelle: quanto ne volò via è passato, quanto le resta, futuro» (15, 20)[9].

Bisogna allora concludere con gli Scettici: «solo se si concepisce (*intelligitur*) un periodo di tempo (*quid...temporis*) che non sia più possibile suddividere in parti anche minutissime di momenti, lo si può dire presente [...] ma il presente non ha nessuna estensione (*spatium*)» (*ibid.*)[10]. Ad uno stadio ulteriore della discussione, la definizione del presente si affinerà fino all'idea di istante puntuale. Agostino conferisce un tono drammatico all'inesorabile conclusione della macchina argomentativa: «Il tempo presente grida di non poter essere lungo» (16, 20).

Che cosa, allora, *resta saldo* sotto le raffiche dello scetticismo? Ancora e sempre l'esperienza, espressa mediante il linguaggio e rischiarata

9 Agostino, non diversamente dagli Antichi, non ha un termine per le unità più piccole dell'ora. Meijering (*op. cit.*, p. 64) rimanda a H. Michel, *La notion de l'heure dans l'Antiquité*, «Janus», 57 (1970), pp. 115ss.

10 A proposito dell'argomentazione dell'istante indivisibile ma senza estensione, si troveranno in Meijering (*op. cit.*, pp. 63-64) un richiamo dei testi di Sesto Empirico e un utile rinvio alla discussione stoica, presentata da Victor Goldschmidt in *Le Système stoïcien et le Temps*, pp. 37ss., 184ss. Non è certo sfuggito il fatto che Agostino è perfettamente cosciente della dipendenza della sua analisi da una argomentazione speculativa: *si quid intelligitur temporis...* Niente qui rimanda ad una fenomenologia pura. Inoltre, si sarà notata la comparsa della nozione di estensione temporale; ma essa non è ancora in condizione di mettere radici: «Qualunque durata avesse [il presente], diventerebbe divisibile in passato e futuro» (*nam si extenditur, dividitur...* 15, 20).

dall'intelligenza: «Eppure, Signore, noi percepiamo (*sentimus*) gli intervalli del tempo; li confrontiamo tra loro (*comparamus*), definiamo questi più lunghi, quelli più brevi, misuriamo (*metimur*) addirittura quanto l'uno è più breve o più lungo di un altro» (16, 21). L'affermazione espressa dai verbi *sentimus, comparamus, metimur* è quella delle nostre attività sensoriali, intellettuali e pragmatiche in relazione alla misura del tempo. Ma questa ostinazione, fondata su quella che possiamo ben chiamare l'esperienza, non ci fa avanzare di un passo nel problema del «come». Sempre, false certezze si mescolano all'evidenza autentica.

Crediamo di fare un passo decisivo sostituendo alla nozione di presente quella di passaggio, di transizione, come sospinti dalla attestazione anteriore: «Durante il passaggio del tempo (*praetereuntia*) si fa tale misurazione; essa è legata a una nostra percezione» (16, 21). La formula speculativa sembra aderire alla certezza pratica. Eppure dovrà, a sua volta, soccombere sotto i colpi della critica, prima di ritornare, precisamente come *distentio*, grazie alla dialettica dei tre presenti. Fintanto che non abbiamo formato l'idea del rapporto disteso tra attesa, memoria e attenzione, non comprendiamo noi stessi quando ripetiamo una seconda volta: «Il tempo può essere percepito e misurato al suo passare» (*ibid.*). La formula è ad un tempo una anticipazione della soluzione e una aporia provvisoria. Non è allora casuale che Agostino s'arresti, nel momento in cui sembra più sicuro: «Io cerco, Padre, non affermo...» (17, 22)[11]. Anzi, non è nel solco di questa idea di passaggio che prosegue la sua ricerca, bensì con un ritorno alla conclusione dell'argomentazione scettica: «Il presente non ha nessuna estensione». Ora, per aprire la via all'idea secondo la quale quello che noi misuriamo è proprio il futuro inteso più avanti come attesa, e il passato compreso come memoria, occorre prendere le difese dell'essere del passato e del futuro, un essere troppo presto negato, ma in un senso che non siamo ancora capaci di esprimere[12].

11 Meijering (*op. cit.*, p. 66) riconosce nel *quaero* agostiniano lo *zetein* greco che istituisce la differenza tra l'aporia agostiniana e la totale nescienza degli Scettici. J. Guitton vede una fonte non greca per lo *zetein* nella tradizione sapienziale ebraica che trova una eco in At 17, 26.

12 È solo dopo avere risolto il primo paradosso (essere/non-essere) che Agostino potrà riprendere questa asserzione all'incirca negli stessi termini: «Misuriamo il tempo al suo passaggio» (21, 27). È quindi sempre in relazione con la nozione di misura che l'idea di passaggio si impone. Ma non abbiamo ancora il mezzo per comprendere quest'ultima.

In nome di che cosa riconoscere il buon diritto del passato e del futuro a essere in qualche modo? Ancora una volta, in nome di ciò che diciamo e facciamo in rapporto a passato e futuro. E che cosa diciamo e facciamo? *Raccontiamo* delle cose che riteniamo vere e *prediciamo* degli eventi che accadono poi proprio come li abbiamo anticipati[13]. È quindi sempre il linguaggio, così come l'esperienza e l'azione che nel linguaggio vengono a parola, che oppone resistenza all'assalto degli Scettici. Ora, predire vuol dire prevedere e raccontare vuol dire «discernere mediante lo spirito» (*cernere*). Il *De Trinitate* (15, 12, 21) parla in questo senso di duplice «testimonianza»[14] della storia e della previsione. È quindi contro l'argomentazione scettica che Agostino conclude: «Bisogna concludere che tanto il futuro quanto il passato sono» (17, 22).

Questa dichiarazione non è la semplice ripetizione dell'affermazione fatta fin dalle prime pagine, quella cioè che il passato e il futuro sono. I termini futuro e passato figurano ormai come aggettivi: *futura* e *praeterita*. Questa impercettibile mutazione apre in realtà la strada allo svolgimento del paradosso iniziale circa l'essere e il non-essere e, conseguentemente, del paradosso centrale riguardante la misura. Siamo infatti pronti a considerare come degli esseri non il passato e il futuro in quanto tali, bensì delle qualità temporali che possono esistere nel presente senza che le cose di cui noi parliamo quando le raccontiamo o le prediciamo esistano ancora o esistano già. Merita quindi grande attenzione la evoluzione della riflessione agostiniana.

All'inizio della sua risposta al paradosso ontologico, si ferma un'altra volta: «Lasciami estendere (*amplius quaerere*), o Signore, la mia ricerca, Tu speranza mia» (18, 23). Non si tratta di semplice espediente retorico e nemmeno di devota invocazione. A questa pausa fa infatti seguito un passo audace che condurrà da questa affermazione alla tesi del triplice presente. Ma questo passo ulteriore, come spesso accade, prende la forma di un interrogativo: «Se il futuro e il passato sono, desidero sapere dove sono» (18, 23). Abbiamo cominciato con l'interroga-

[13] Bisogna ben distinguere l'argomento della predizione che riguarda tutti gli uomini e l'argomento della profezia che riguarda solo i Profeti ispirati: questo secondo argomento pone un problema diverso, quello del modo in cui Dio (o il Verbo) «istruisce» i Profeti (19, 25). Su questo punto, cfr. Guitton, *op. cit.*, pp. 261-270: l'autore sottolinea il carattere liberatore dell'analisi agostiniana dell'*expectatio* in rapporto alla tradizione pagana della *divinazione* e della *mantica*. La profezia resta, in questa misura, un'eccezione e un dono.

[14] Meijering, *op. cit.*, p. 67.

tivo circa il *come*. Si continua con l'interrogativo circa il *dove*. L'interrogativo non è innocente: consiste nel cercare un *luogo* per le cose future e passate in quanto sono raccontate e predette. Tutto il seguito dell'argomentazione resterà nell'ambito di questa questione, per arrivare poi a situare «entro» l'anima le qualità temporali implicate nella narrazione e nella previsione. La transizione per il problema circa il *dove* è essenziale per ben comprendere la prima risposta: «Quindi ovunque sono, comunque sono, (le cose future o passate) non sono se non presenti» (18, 23). Si ha come l'impressione di volgere le spalle all'affermazione precedente secondo la quale quello che noi misuriamo è solo il passato e il futuro; anzi si ha l'impressione di rinnegare il riconoscimento che il presente non ha spazio. Ma si tratta di un ben diverso presente, diventato a sua volta aggettivo plurale (*praesentia*), allineato su *praeterita* e *futura* e pronto ad accogliere una molteplicità interna. Diamo anche l'impressione d'aver dimenticato l'asserzione: «Insomma il tempo può essere percepito e misurato al suo passare». Ma ritroveremo l'asserzione più avanti quando ritorneremo al problema della misura.

È quindi nell'ambito del problema a proposito del *dove* che noi riprendiamo, per approfondirle più avanti, le nozioni di narrazione e di previsione. Narrazione, diciamo, implica memoria e previsione implica attesa. Ora, che cosa vuol dire ricordarsi? Vuol dire avere una *immagine* del passato. E come è possibile? Perché questa immagine è una impronta lasciata dagli avvenimenti e che resta fissata nello spirito[15].

L'abbiamo già notato: abbiamo una improvvisa accelerazione dopo le studiate lentezze che precedono.

La previsione viene spiegata in un modo appena più complesso: è grazie ad una attesa presente che le cose future ci sono presentate come da venire. Ne abbiamo un «presentimento» (*praesensio*) che ci consente di «preannunciarle» (*praenuntio*). L'attesa è così analoga alla me-

15 Bisogna citare l'intero paragrafo: «Nel narrare fatti veri del passato, non si estrae già dalla memoria la realtà dei fatti, che sono passati, ma le parole generate dalle loro immagini, quasi orme da essi impresse nel nostro animo al loro passaggio mediante i sensi» (18, 23). Notevole l'abbondanza delle preposizioni di luogo: è dalla (*ex*) memoria che si estrae... le parole generate dalle (*ex*) loro immagini... orme impresse nel (*in*) nostro animo; così la mia infanzia che non è più, è in (*in*) un tempo passato che non è più; [...] vedo la sua immagine nel (*in*) tempo presente, poiché sussiste ancora nella (*in*) mia memoria (*ibid.*). La domanda circa il *dove* («se il passato e il futuro sono, desidero sapere dove [*ubicumque*] sono») esige la risposta «in».

moria. Consiste in una immagine che esiste già, nel senso che essa precede l'evento che non è ancora (*nondum*); ma questa immagine non è una impronta lasciata dalle cose passate, bensì un «segno» e una «causa» delle cose future che sono in tal modo anticipate, presentite, predette, annunciate, proclamate in anticipo (si noti la ricchezza del vocabolario ordinario dell'attesa).

La soluzione è elegante, ma assai laboriosa, costosa e precaria!

Soluzione elegante: affidando alla memoria il destino delle cose passate e all'attesa quello delle cose future, è possibile comprendere memoria e attesa in un presente dilatato e dialettizzato che non è nessuno dei termini precedentemente respinti: né il passato, né il futuro, né il presente puntuale, e nemmeno il passaggio del presente. È ben nota la formula famosa, di cui si dimentica troppo facilmente il legame con quell'aporia di cui dovrebbe essere la soluzione: «Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del (*de*) passato, presente del (*de*) presente, presente del (*de*) futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'(*in*) animo e non vedo altrove (*alibi*)» (20, 26).

Così dicendo, Agostino è consapevole di allontanarsi un poco dal linguaggio ordinario sul quale, pure, si è basato, con prudenza, nella sua resistenza all'argomentazione scettica: «È inesatto (*nec proprie*) dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro» (*ibid.*). Ma aggiunge, come in nota: «Di rado noi ci esprimiamo esattamente; per lo più ci esprimiamo inesattamente (*non proprie*), ma si riconosce cosa vogliamo dire» (*ibid.*). Eppure niente impedisce che si continui a parlare del presente, del passato, del futuro: «Vedete, non vi bado, non contrasto né biasimo nessuno, purché si comprenda ciò che si dice...» (*ibid.*). Il linguaggio corrente è quindi solo riformulato in un modo più rigoroso.

Per fare intendere il senso di tale rettifica, Agostino si basa su di una triplice equivalenza che sembra scontata: «Il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione (*contuitus*) (più avanti troveremo *attentio*, termine che meglio indica il contrasto con la *distentio*), il presente del futuro l'attesa» (20, 26). Come lo sappiamo? La risposta di Agostino è laconica: «Mi si permettano queste espressioni, e allora vedo e ammetto (*video fateorque*) tre tempi, e tre tempi ci sono» (*ibid.*). Questa visione e questa ammissione rappresentano un nucleo fenomenologico per l'intera analisi, ma il *fateor*, unito al *video*, sta a dire di quale dibattito tale visione è la conclusione.

Soluzione elegante, ma laboriosa.

Prendiamo la memoria: bisogna dotare certe immagini del potere di

far referenza a cose passate (cfr. la preposizione latina *de*); in effetti si tratta di un potere insolito! Da un lato l'impronta esiste ora, dall'altro essa *sta per* le cose passate le quali, a questo titolo, esistono «ancora» (*adhuc*) (18, 23) nella memoria. Questo piccolo termine «ancora» (*adhuc*) è ad un tempo la soluzione dell'aporia e la fonte di un nuovo enigma: come è possibile che le immagini-orma, le *vestigia*, che sono cose presenti, scolpite nell'animo, siano al tempo stesso proprie del passato? L'immagine del futuro pone una analoga difficoltà; le immagini-segni sono dette «già esistenti» (*jam sunt*) (18, 24). Ma «già» vuol dire due cose: «Ciò che è non è futuro ma presente» (18, 24); in tal senso non si vedono le cose future, ancora non esistenti (*quae nondum sunt*). Ma il «già» sta ad indicare non solo l'esistenza presente del segno, ma anche il suo carattere di anticipazione: dire che le cose «sono già», vuol dire che mediante il segno annuncio cose future, che le posso predire; così il futuro è «definito in anticipo» (*ante dicatur*). L'immagine anticipante non è meno enigmatica rispetto all'immagine residuale[16].

Ciò che fa problema è la struttura stessa di una immagine che vale ora come orma del passato, ora come segno del futuro. Sembra inoltre che per Agostino tale struttura sia puramente e semplicemente vista così come si mostra.

E quel che è ancora più problematico è il linguaggio quasi spaziale adoperato per la domanda e la risposta: «Se il futuro e il passato sono, desidero sapere dove sono» (18, 23). E la risposta: «Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'(*in*) animo, e non vedo altrove (*alibi*)» (20, 26). La risposta in termini di «luogo» (*nell'*animo, *nella* memoria) dipende dal fatto che anche il problema è stato posto in termini di «luogo» (*dove* sono le cose future e passate?)? O non è piuttosto la quasi-spazialità dell'immagine-orma e dell'immagine-segno, in-

[16] Forse lo è anche un po' di più. Prendiamo la premeditazione di una azione futura: come ogni attesa, è presente quando l'azione futura non è ancora. Ma il «segno» - «causa» è qui più complesso della semplice previsione. Infatti, ciò che io anticipo è non soltanto l'inizio dell'azione, ma il suo compimento; portandomi in avanti al di là del suo inizio, io vedo il suo inizio come il passato del suo compimento futuro; ne parliamo allora al futuro anteriore: «Solo quando l'avremo intrapreso (*aggressi fuerimus*) quando avremo incominciato ad attuare il premeditato (*agere coeperimus*), allora esisterà l'atto, poiché non sarà futuro ma presente (18, 23). Il futuro presente è anticipato al futuro anteriore. Lo studio sistematico dei tempi verbali fatto da Harald Weinrich in *Tempus*, porterà più avanti questo genere di ricerche (cfr. la terza parte, cap. III).

scritta nell'animo, che solleva il problema del luogo delle cose future e passate[17]? A questo stadio dell'analisi è impossibile rispondere.

Già difficile, la soluzione dell'aporia dell'essere e del non-essere del tempo mediante la nozione di un triplice presente, resta ancor più precaria fin tanto che non si dà soluzione all'enigma della *misura* del tempo. Il triplice presente non ha ancora ricevuto il sigillo definitivo della *distentio animi*, fino a quando non si è riconosciuto in questa triplicità il varco che consente di accordare all'animo stesso una estensione diversa da quella che è stata negata al presente puntuale. Inoltre il linguaggio quasi spaziale resta a sua volta come sospeso fino a quando tale estensione dell'animo umano, fondamento di ogni misura del tempo, non sia stata privata di qualsiasi supporto di tipo cosmologico. L'inerenza del tempo all'animo trova tutto il suo senso una volta eliminata per via argomentativa qualsiasi tesi che stabilisca una dipendenza del tempo rispetto al movimento fisico. In tal senso, il «vedo e ammetto» di 20, 26 non è davvero saldamente fondato fintanto che la nozione di *distentio animi* non sia formata.

2. *La misura del tempo*

È risolvendo l'enigma della misura che Agostino accede a quest'ultima caratteristica del tempo umano (21-31).

Il problema della misura viene ripreso al punto in cui era stato lasciato nel paragrafo 16,21: «Dissi poc'anzi che misuriamo il tempo al suo passaggio (*praetereuntia*)» (21,27). Ora, questa asserzione ripresa con forza («Lo so perché misuriamo, e non possiamo misurare ciò che non è» (*ibid.*) si trasforma immediatamente in *aporia*. Ciò che passa, in effetti, è il presente. Ora, l'abbiamo ammesso, il presente non ha estensione. L'argomentazione, che ancora una volta ci riporta agli Scettici, merita una analisi dettagliata. Anzitutto trascura la differenza tra passare e essere presente nel senso che il presente è l'istante indivisibile (o, come dirà più avanti, il «punto»). Solo la dialettica del triplice presente, interpretata come distensione, potrà salvare una asserzione che deve dapprima perdersi nel labirinto dell'aporia. Ma soprattutto l'argomentazione contraria è costruita proprio con quelle immagini quasi spa-

17 Il linguaggio quasi cinetico del transito dal futuro verso il passato attraverso il presente (cfr. la nota precedente) consoliderà ulteriormente questo linguaggio quasi spaziale.

ziali adoperate per indicare la presa del tempo come triplice presente. Passare, in effetti, vuol dire transitare. È quindi legittimo chiedersi: «da dove (*unde*), per dove (*qua*), verso dove (*quo*) passa il tempo?» (*ibid.*). Come si vede è il termine «passare» (*transire*) che provoca questa cattura nella quasi-spazialità. Ora, se si segue la deriva di questa espressione figurata, bisogna dire che passare vuol dire andare *dal* (*ex*) futuro, *attraverso* (*per*) il presente, *nel* (*in*) passato. Questo passaggio sta a confermare che la misura del tempo si fa «in una certa estensione» (*in aliquo spatio*) e che tutti i rapporti tra intervalli di tempo riguardano delle «estensioni di tempo» (*spatia temporum*) (*ibid.*). L'aporia sembra completa: il tempo non ha spazio, ora «una estensione inesistente non si misura» (*ibid.*).

A questo punto Agostino fa una pausa, come già abbiamo visto in ogni situazione critica. È proprio in questo contesto che viene adoperato il termine *enigma*: «Il mio spirito si è acceso dal desiderio di penetrare questo enigma intricatissimo» (22,28). Sono proprio le nozioni correnti che sono astruse, come sappiamo fin dall'inizio di questa ricerca. Ma, a differenza dello scetticismo, il riconoscimento dell'enigma è accompagnato da un vivo desiderio che, per Agostino, è una figura dell'amore: «Dammi ciò che amo. Io amo e Tu mi hai dato di amare» (*ibid.*)[18]. Appare qui la dimensione di lode che la ricerca sul tempo possiede grazie alla sua collocazione entro una meditazione sul Verbo eterno. Vi ritorneremo più avanti. Per il momento limitiamoci a sottolineare la fiducia misurata che Agostino accorda al linguaggio ordinario: «Noi parliamo di tempo e tempo, di tempi e tempi. Quanto tempo fa? (*quamdiu*)... da quanto tempo! (*quam longo tempore*)... Così diciamo e abbiamo udito, così ci facciamo comprendere e comprendiamo» (22, 28). Ecco perché, diremo, c'è *enigma*, non ignoranza.

Per risolvere l'enigma, bisogna metter da parte la soluzione cosmologica, così da obbligare l'indagine a ricercare esclusivamente nell'animo, e quindi nella struttura multipla del triplice presente, il fondamento dell'estensione e della misura. La discussione circa il rapporto tra il tempo e il movimento degli astri e il movimento in genere non rappresenta affatto un discorso estraneo o inutile.

[18] Meijering sottolinea in proposito il ruolo della concentrazione che, alla fine del libro, sarà ricondotta alla speranza della stabilità, che conferisce al presente umano una certa somiglianza con il presente eterno di Dio. Si può anche dire che la narrazione dei libri I-IX è la storia della ricerca di questa concentrazione e di questa stabilità. Su questo punto si veda la quarta parte.

Anzi, la visione di Agostino dipende dalla polemica che, avviata dal *Timeo* platonico, attraverso la *Fisica* di Aristotele arriva fino a *Enneadi* III, 7 di Plotino. La *distentio animi* viene duramente conquistata attraverso una serrata argomentazione che mette in gioco l'ardua retorica della *reductio ad absurdum*.

Prima argomentazione: se il movimento degli astri è il tempo, perché non dire altrettanto del movimento di qualsiasi altro corpo (23,29)? Questa argomentazione anticipa la tesi secondo la quale il movimento degli astri potrebbe variare, quindi accelerare e rallentare, cosa questa impensabile per Aristotele. In tal modo gli astri vengono ricondotti al livello degli altri mobili, che sia il movimento del vasaio o l'emissione delle sillabe dalla voce umana.

Seconda argomentazione: se le luci del cielo s'arrestassero e il movimento del vasaio continuasse, bisognerebbe allora misurare il tempo con un altro mezzo che non sia il movimento (*ibid.*). Ancora una volta l'argomentazione suppone dissolta la tesi dell'immutabilità dei movimenti celesti. Una variante di questa argomentazione: parlare del movimento del vasaio richiede un tempo che non sia misurato dal movimento degli astri che si suppone alterato o arrestato.

Terza argomentazione: soggiacente ai precedenti presupposti è la convinzione, alimentata dalle Scritture, secondo la quale gli astri non sono altro che lumi destinati a segnare il tempo (*ibid.*). Così declassati, gli astri non sono in grado, attraverso il loro movimento, di costituire il tempo.

Quarta argomentazione: se si chiede che cosa costituisca la misura che chiamiamo «giorno», pensiamo spontaneamente che le ventiquattr'ore del giorno sono misurate da un percorso completo del sole. Ma se il sole girasse *più in fretta* e compisse il suo percorso in un'ora, il «giorno» non sarebbe più misurato dal movimento del sole (23,30). Il Meijering fa osservare come, attraverso l'ipotesi di una velocità variabile del sole, Agostino s'allontani da tutta la tradizione; né Aristotele, né Plotino, che pure distinguevano tempo e movimento, hanno fatto ricorso a questa argomentazione. Per Agostino, Dio, in quanto signore della creazione, può mutare la velocità degli astri come il vasaio quella del suo tornio, o colui che recita l'emissione delle sue sillabe (l'arresto del sole da parte di Giosuè si muove nella stessa direzione dell'ipotesi dell'accelerazione del suo movimento, che, in quanto tale, è indipendente dall'ipotesi del miracolo). Solo Agostino osa ammettere che si possa parlare di spazio di tempo—un giorno, un'ora—senza alcun riferimento

cosmologico. La nozione di *distentio animi* sostituirà appunto questo supporto cosmologico dello spazio di tempo[19].

È in effetti essenziale notare che è proprio al termine dell'argomentazione che dissocia completamente la nozione di «giorno» da quella di movimento celeste, che Agostino introduce per la prima volta la nozione di *distentio*, anche se senza ulteriore qualificazione: «Vedo dunque che il tempo è in qualche modo un'estensione. Ma vedo veramente, o mi pare di vedere? Tu me lo chiarirai, o Luce, o Verità» (23,30).

Perché questa reticenza, nel momento in cui si è sulla soglia della soluzione? Infatti, nonostante le argomentazioni precedenti, la cosmologia continua ad essere presente. È stata scartata soltanto la tesi estrema per la quale «il tempo è il movimento di un corpo» (24,31). Ma già Aristotele l'aveva scartata affermando che, senza essere il movimento, il tempo era «qualche cosa del movimento». Il tempo non potrebbe essere la misura del movimento senza essere il movimento? Perché il tempo sia, non basta forse che il movimento sia potenzialmente misurabile? Agostino sembra fare questa notevole concessione ad Aristotele quando scrive: «Il movimento del corpo è dunque cosa distinta dalla misura della sua durata. E chi non capisce ormai a quale delle due nozioni conviene dare il nome di tempo?» (24,31)[20]. Quando afferma che

[19] Questa sostituzione spiega il fatto che sant'Agostino non faccia più alcun uso della distinzione tra *motus* e *mora*: «Io cerco di sapere se il giorno è il movimento (*motus*) stesso, oppure il periodo (*mora*) in cui si compie, oppure l'una cosa e l'altra» (23, 30).

Le tre ipotesi vengono scartate, così la ricerca sul senso stesso del termine «giorno» viene ugualmente abbandonata. La distinzione resta allora senza conseguenza. Si può dire, con J. Guitton (*op. cit.*, p. 229) che per Agostino «il tempo non è né *motus* né *mora*, ma più *mora* che *motus*». La *distentio animi* non è più legata a *mora* che a *motus*.

[20] Questa esitazione di Agostino deve essere accostata a due altre asserzioni: anzitutto che il movimento dei grandi lumi «segna» il tempo; inoltre che per distinguere il momento in cui un intervallo di tempo comincia e quello in cui si arresta, bisogna «segnare» (*notare*) il punto da cui parte e quello in cui arriva il corpo in movimento; diversamente non possiamo dire «in quanto tempo si è effettuato il movimento del corpo o di una sua parte da un punto ad un altro» (24, 31). Questa nozione di «segno» sembra essere l'unico punto di contatto che resta tra tempo e movimento in sant'Agostino. Il problema è allora quello di sapere se questi segni spaziali, per poter svolgere la loro funzione di punti di riferimento per la lunghezza del tempo, non obbligano a ricondurre la misura del tempo al movimento regolare di qualche mobile che non sia l'animo. Ritorneremo più avanti su questa difficoltà.

il tempo è più la misura del movimento che il movimento stesso, Agostino non pensa ad un movimento regolare dei corpi celesti, bensì alla misura del movimento dell'animo umano. In effetti, se si ammette che la misura del tempo si fa mediante comparazione tra un tempo più lungo e un tempo più breve, occorre un termine fisso di comparazione; ora non può essere il movimento circolare degli astri, dal momento che si è ammesso che possa variare. Il movimento può arrestarsi, non così il tempo. Non si misurano forse degli arresti così come dei movimenti? (*ibid.*).

Senza questa esitazione, non si capirebbe perché, dopo l'argomentazione a prima vista vincente contro l'identificazione tra tempo e movimento, Agostino s'abbandoni ancora una volta all'ammissione di totale ignoranza: so che il mio discorso sul tempo è nel tempo; so che il tempo è e che lo si misura. Ma non so che cosa sia il tempo né come lo si misuri: «Ahimè, ignoro persino cosa ignoro!» (25,32).

È nella pagina successiva che incontriamo improvvisamente la formula decisiva: «Ne (*inde*) ho tratto l'opinione che il tempo non sia se non una estensione. Di che? Lo ignoro. Però sarebbe sorprendente, se non fosse una estensione dello spirito stesso» (26,33). Di dove viene questa opinione? E perché questa formula (sarebbe sorprendente se non...) per affermare la tesi? Ancora una volta se c'è un nucleo fenomenologico in questa asserzione, è inseparabile dalla *reductio ad absurdum* che ha eliminato le altre ipotesi: dal momento che io misuro il movimento di un corpo mediante il tempo e non viceversa, dal momento che si può misurare un tempo lungo solo mediante un tempo breve e siccome nessun movimento fisico offre una misura fissa di comparazione—essendo supposto variabile il movimento degli astri—*ne consegue che* l'estensione del tempo è una distensione dell'animo. Certo, Plotino l'aveva detto prima ancora di Agostino; ma guardando all'anima del mondo, non all'animo umano[21]. Ecco perché tutto è risolto e tutto

[21] Su questo punto, cfr. il commento di Beierwaltes *ad loc.* (Plotino, *Enneadi*, III, 7, 11, 41) *diastasis zoes*; A. Solignac, *op. cit.*, «Notes complémentaires», pp. 588-591; E.P. Meijering, *op. cit.*, pp. 90-93. Il libero adattamento dei termini plotiniani *diastema-diastasis* in ambiente cristiano risale a Gregorio di Nissa come ha dimostrato J. Callahan, l'autore di *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, nel suo articolo *Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time* in *Atti del* XII *Congresso internazionale di filosofia*, Venezia 1958, p. 59. Se ne trova conferma nello studio di David L. Balas, *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, in *Gregory von Nyssa und die Philosophie*, II Colloquio internazionale

resta ancora in sospeso, anche quando è pronunciato il termine-chiave: *distentio animi*. Fino a quando non avremo connesso la *distentio animi* alla dialettica del triplice presente, non saremo ancora giunti alla comprensione di noi stessi.

Il seguito del libro XI (26,33-28,37) ha per oggetto l'istituzione di questo nesso tra i due temi principali della ricerca: tra la tesi del triplice presente, che risolve il primo enigma, quello di un essere che manca di essere, e la tesi della distensione dello spirito, chiamata a risolvere l'enigma della estensione di una cosa che non ha estensione. Resta quindi il compito di pensare il triplice presente *come* distensione e la distensione *come* propria del triplice presente. Sta in questo la genialità del libro XI delle *Confessioni* di Agostino e in questo solco si impegneranno Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty.

3. Intentio *e* distentio

Per operare quest'ultimo passo, Agostino riprende una asserzione precedente (16,21 e 21,27), che non solo è rimasta in sospeso, ma è sembrata sommersa dall'assalto scettico, e cioè l'asserzione secondo la quale noi misuriamo il tempo *quando passa*; non il futuro che non è, non il passato che non è più, né il presente che non ha estensione, bensì «i tempi che passano». È nel passaggio, nel transito che bisogna cercare ad un tempo la *molteplicità* del presente e la sua *frattura*.

È la funzione propria dei tre celebri esempi del suono che sta risuonando, che è appena risuonato e dei due suoni che risuonano uno dopo l'altro, quella di far apparire questa frattura come propria del triplice presente.

Questi esempi esigono grande attenzione, poiché la variazione dall'uno all'altro è sottile.

su Gregorio di Nissa, 1972, E.J. Brill, Leiden 1976. Nel corso del medesimo Colloquio T. Paul Verghese precisò che la nozione di *diastema* serve essenzialmente da criterio per distinguere la Trinità divina dalla creatura: in Dio non c'è *diastema* tra il Padre e il Figlio, non c'è intervallo, distanza. Il termine *diastema* caratterizza quindi la Creazione in quanto è l'intervallo tra il Creatore e la creatura (T. Paul Verghese, *Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Concept, ibid.*, pp. 243-258). Questo adattamento da parte della patristica greca dei termini plotiniani, supponendo che abbia raggiunto anche Agostino, lascia intatta l'originalità di quest'ultimo; lui solo adopera *distentio* per indicare l'estensione dell'anima.

Primo esempio (27,34): prendiamo un suono che comincia a risuonare, che risuona ancora e che smette di risuonare. Come ne parliamo? È importante, per comprendere questo passaggio, notare che esso è interamente scritto al passato; si parla della risonanza del suono solo quando è terminata; il non ancora (*nondum*) del futuro è detto al passato (*futura erant*); il momento in cui risuonava, quindi il suo presente, è designato come ormai scomparso: quando risuonava poteva essere misurato; «ma anche allora (*sed et tunc*) non era fermo (*non stabat*) perché andava (*ibat*), passava (*praeteribat*)» (27,34). È quindi al passato che si parla del passaggio stesso del presente. Il primo esempio, lungi dal fornire una risposta soddisfacente all'enigma, sembra rafforzarlo ulteriormente. Ma, come sempre, la direzione della soluzione si trova nell'enigma stesso, così come l'enigma è nella soluzione. Un elemento dell'esempio ci mette sulla buona strada: «Passando, infatti, si estendeva per un certo spazio di tempo, durante il quale si poteva misurarlo, poiché il presente non ha nessuna estensione» (*ibid.*). La chiave deve essere cercata sul versante di ciò che passa, in quanto distinto dal presente puntuale[22].

Il secondo esempio sfrutta questo varco, ma facendo variare l'ipotesi (27, 34, seguito). Non si parlerà del passaggio al passato, bensì al presente. Ecco un'altra voce che risuona: supponiamo che risuoni ancora (*adhuc*): «Misuriamola finché (*dum*) risuona». Ora è al futuro anteriore che si parla del suo cessare, come di un futuro passato: «Appena avrà cessato (*cessaverit*) di risuonare, sarà ormai (*jam*) passata e non sarà più (*non erit*), in modo che si possa misurare» (*ibid.*). Il problema della durata (*quanta sit*) si pone allora al presente. Dove sta, allora, la difficoltà? Deriva dall'impossibilità di misurare il passaggio quando continua nel suo «ancora» (*adhuc*). Bisogna, infatti, che qualcosa venga meno, perché vi sia inizio e fine, quindi un intervallo misurabile.

Ma se si misura solo ciò che ha cessato di esistere, si ricade nell'apo-

22 Si noterà la leggera variazione dell'espressione: poco prima Agostino ha rifiutato la misura al presente puntuale *quia nullo spatio tenditur*, «perché non ha estensione alcuna». A mio avviso, *tenditur* annuncia l'*intentio* di cui la *distentio* è il rovescio. In effetti, il presente puntuale non ha né tensione né distensione: solo «i tempi che passano» possono avere tali connotati. Ecco perché nel paragrafo seguente può dire del presente, in quanto passa (*praeteriens*), che «si tende» in una sorta di lasso di tempo. Non si tratta più di punto, ma del presente vivo, ad un tempo teso e disteso.

ria precedente. Anzi la difficoltà è maggiore dal momento che non si misurano i tempi che passano né quando son finiti né quando continuano. L'idea stessa di tempo che passa sembra inghiottita nelle stesse tenebre con l'idea di futuro, di passato e di presente puntuale: «Non lo misuriamo né futuro, né passato, né presente, né passante; eppure lo misuriamo il tempo»[23] (*ibid.*).

Da dove viene, allora, la nostra certezza *che* noi misuriamo (l'affermazione: «eppure lo misuriamo il tempo», ritorna due volte in questo paragrafo drammatico), se non sappiamo *come*? Esiste un mezzo per misurare i tempi che passano ad un tempo quando sono passati e quando continuano? È su questo versante che il terzo esempio orienta la ricerca.

Il terzo esempio (27,35), quello della recitazione a memoria di un verso—in questo caso il *Deus creator omnium*, tratto dall'inno di Ambrogio—apporta una complessità più grande di quella del suono continuo, cioè l'alternanza di quattro sillabe lunghe e di quattro brevi all'interno di un'unica espressione, il verso (*versus*). È tale complessità dell'esempio che obbliga a reintrodurre la memoria e la retrospezione che l'analisi dei due precedenti esempi ha ignorato. Così è solo a partire dal terzo esempio che si opera il raccordo tra il problema della misura e quello del triplice presente. L'alternanza delle quattro brevi e delle quattro lunghe introduce, in effetti, un elemento di confronto che fa immediatamente appello al sentimento: «...come annuncio mentre le pronuncio, e come è, secondo che ci fanno intendere manifestamente i sensi (*quantum sensitur sensu manifesto*)»[24]. Ma Agostino introduce il sentire solo per accentuare l'aporia e condurre in tal modo verso la sua soluzione, non per occultarla con il ricorso all'intuizione. Infatti, se le brevi e le lunghe sono tali solo grazie alla comparazione, allora non possiamo sovrapporle. Bisogna poter trattenere (*tenere*) la breve e applicarla (*applicare*) sulla lunga. Ora, che cosa vuol dire trattenere ciò che ha cessato di risuonare? L'aporia rimane se si parla delle sillabe così come prima si parlava del suono, cioè di cose passate e future. L'aporia si risolve se si

23 A. Solignac sottolinea il carattere aporetico di questa pagina dando come sottotitolo alla traduzione di 27, 34: «Esame più approfondito. Nuove aporie» (*op. cit.*, p. 329).

24 Se il *sensitur* fa difetto agli Scettici, il *quantum*, nota Meijering (*op. cit.*, p. 95), segna una riserva nei confronti degli Epicurei, troppo fiduciosi nella sensazione. Agostino seguirebbe qui la via media del platonismo, quella di una fiducia misurata nei sensi controllati dall'intelligenza.

parla non già delle sillabe che non sono più o non sono ancora, bensì delle loro impronte nella memoria e dei loro segni nell'attesa: «Dunque non misuro già le sillabe in sé (*ipsas*), che non sono più, ma qualcosa nella (*in*) mia memoria, che resta infisso (*quod in-fixum manet*)» (*ibid.*).

Ritroviamo così il presente del passato, ripreso dall'analisi che conchiudeva il primo enigma, e con tale espressione tutte le difficoltà che accompagnano l'immagine-impronta, il *vestigium*. Eppure il guadagno è immenso: sappiamo ora che la misura del tempo non dipende affatto da quella del movimento esterno. Inoltre abbiamo trovato, proprio nello spirito, l'elemento fisso che permette di comparare i tempi lunghi e i tempi corti: con l'immagine-impronta il verbo decisivo non è più passare (*transire*), bensì dimorare (*manet*). In tal senso, entrambi gli enigmi—quello dell'essere/non-essere e quello della misura di ciò che non ha estensione—sono risolti insieme; da un lato siamo ritornati in noi stessi: «È in te (*in te*), spirito mio, che misuro il tempo» (27,36). Ma come? Grazie all'impressione (*affectio*) lasciata nello spirito dalle cose che passano fintanto che tale impressione permane dopo il passaggio delle cose: «L'impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura (*manet*) dopo il loro passaggio, è quanto io misuro presente, e non già le cose che passano, per produrla; è quanto io misuro allorché misuro il tempo» (27,36).

Non si pensi che tale ricorso all'impressione metta fine alla ricerca[25]. La nozione di *distentio animi* non può dirsi completa fino a quando non è stata istituita l'opposizione tra passività dell'impressione e attività di uno spirito teso in direzioni opposte, tra l'attesa, la memoria e l'attenzione. *Solo uno spirito così variamente teso può essere disteso.*

Questo versante attivo del processo esige la ripresa dell'esempio della recitazione, ma nel suo dinamismo: comporre prima, affidare alla memoria, iniziare, eseguire, altrettante operazioni attive che reduplicano

25 Qui la mia analisi è diversa da quella di Meijering che si limita quasi esclusivamente al contrasto tra l'eternità e il tempo e non sottolinea la dialettica interna del tempo stesso tra intenzione e distensione. È vero, come vedremo più avanti, che questo contrasto è accentuato dalla considerazione dell'eternità che anima l'*intentio*. Per contro, Guitton insiste fortemente su questa tensione dello spirito di cui la *distentio* è come il rovescio: «Sant'Agostino grazie al progresso della sua riflessione ha dovuto attribuire al tempo delle qualità opposte. La sua distesa è una *extensio*, una *distentio* che raccoglie in essa una *attentio*, una *intentio*. Il tempo si trova in tal modo interiormente legato all'*actio* di cui è la forma spirituale» (*op. cit.*, p. 232). Così l'istante è un «atto dello spirito» (*ibid.*, p. 234).

nella loro passività le immagini-segni e le immagini-impronte. Ma ci si inganna circa il ruolo di queste immagini se si dimentica di sottolineare che recitare è un atto che procede da una attesa rivolta verso l'intero poema e poi verso ciò che resta del poema finché (*donec*) l'operazione sia compiuta. In questa nuova descrizione dell'atto di recitare, il presente cambia senso: non è più un punto, nemmeno un punto di passaggio, è una «tensione presente» (*praesens intentio*) (27,36). Se l'attenzione merita così d'essere detta tensione, è nella misura in cui il transito attraverso il presente è divenuto una transizione attiva: il presente non è più solo attraversato, ma «la tensione presente fa passare (*traicit*) il futuro in passato, il passato cresce con la diminuzione del futuro, finché con la consumazione del futuro tutto sarà solo passato» (27,36). Certo, l'immagine quasi-spaziale di un movimento *dal* futuro *verso* il passato *attraverso* il presente non è abolita. Senza dubbio ha una sua giustificazione ultima nella passività che accompagna l'intero processo. Ma ci liberiamo dall'illusione dei due luoghi, uno dei quali si incrementa sul vuoto dell'altro, dal momento in cui conferiamo dinamismo alla rappresentazione e scorgiamo il gioco di azione e passione che vi si nasconde. Non vi sarebbe, infatti, né futuro che diminuisce, né passato che si incrementa senza uno «spirito autore di questa operazione (*...animo qui illud agit*)» (28,37). La passività accompagna, con la sua ombra, tre azioni espresse ora mediante tre verbi: lo spirito «attende (*expectat*), è attento (*adtendit*) [questo verbo rammenta l'*intentio praesens*] e si ricorda (*meminit*)» (*ibid.*). Il risultato è che «così l'oggetto dell'attesa fatto oggetto dell'attenzione passa (*transeat*) nella memoria» (*ibid.*). Far passare è anche passare. Il vocabolario oscilla continuamente tra attività e passività. Lo spirito attende e si ricorda, eppure attesa e memoria sono «nell'animo» come immagini-impronte e immagini-segni. Il contrasto si concentra nel presente. Da un lato, in quanto passa, si riduce ad un punto (*in puncto praeterit*): è questa l'espressione più estrema dell'assenza di estensione del presente. Ma, in quanto fa passare, in quanto l'attenzione «davanti alla quale corre (*pergat*) verso la sua scomparsa ciò che vi appare», bisogna dire che «l'attenzione perdura» (*perdurat attentio*).

Occorre saper discernere questo gioco dell'atto e della passività nell'espressione complessa di una «lunga attesa del futuro» che Agostino sostituisce a quella, assurda, di un lungo futuro e in quella di un «lungo ricordo del passato» che prende il posto di quella di un lungo passato. È *dentro* l'animo, quindi in quanto impressione, che attesa e memo-

ria hanno una estensione. Ma l'impressione è nell'animo solo in quanto lo spirito *agisce*, cioè attende, pone attenzione e si ricorda.

In che cosa consiste, allora, la distensione? Nel contrasto tra le tre tensioni. Se i paragrafi 26,33-30,40 sono il tesoro del libro XI, il paragrafo 28,38, da solo, è il gioiello di questo tesoro. L'esempio del canto che comprende quello del suono che permane e vien meno e quello delle sillabe lunghe e brevi, è in questo caso ben più di una applicazione concreta: segna il punto in cui la teoria della *distentio* si lega a quella del triplice presente. La teoria del triplice presente, riformulata in termini di triplice intenzione, fa scaturire la *distentio* dall'apertura dell'*intentio*. Bisogna qui citare l'intero paragrafo: «Accingendomi a cantare una canzone che mi è nota, prima dell'inizio la mia attesa si protende verso l'intera canzone (*tenditur*); dopo l'inizio, con i brani che vado consegnando al passato si tende (*tenditur*) anche la mia memoria. L'energia vitale dell'azione (*actionis*) è distesa (*distenditur*) verso la memoria, per ciò che dissi, e verso l'attesa, per ciò che dirò: presente è per la mia attenzione (*attentio*) per la quale il futuro si traduce (*traicitur*) in passato. Via via che si compie questa azione (*agitur et agitur*), di tanto si abbrevia l'attesa e si prolunga la memoria, finché tutta l'attesa si esaurisce, quando l'azione è finita e passata interamente nella memoria» (28,38).

Tutto il paragrafo ha per tema la dialettica dell'attesa, della memoria e dell'attenzione, considerate non in modo isolato bensì in reciproca interazione. Non si tratta più di immagini-impronte, né di immagini anticipatrici, bensì di un'azione che abbrevia l'attesa e allunga la memoria. Il termine *actio* e la forma verbale *agitur*, appositamente reduplicata, esprimono il dinamismo che guida l'insieme. Della attesa e della memoria si dice che sono entrambe «tese», la prima verso l'insieme del poema prima che incominci il canto, la seconda verso la parte già eseguita del canto; quanto all'attenzione, la sua tensione sta tutta nel «transito» attivo di ciò che era futuro verso ciò che diviene passato. È questa azione combinata dell'attesa, della memoria e dell'attenzione che «via via si compie». La *distentio* non è altro che la distanza, la non coincidenza delle tre modalità dell'azione: «l'energia vitale dell'azione è distesa verso la memoria, per ciò che dissi, e verso l'attesa, per ciò che dirò».

La *distentio* ha qualche rapporto con la passività dell'impressione? Sembrerebbe di sì, se si accosta questo bel testo, dove sembra venir meno l'*affectio*, al primo abbozzo di analisi dell'atto di recitare (27,

36). L'impressione sembra ancora essere intesa come il rovescio della «tensione» stessa dell'atto, sia pur muto, di recitare: qualche cosa perdura (*manet*) nella misura in cui «percorriamo (*peragimus*) col pensiero poemi e versi e discorsi». È «l'intenzione presente che fa passare (*traicit*) il futuro in passato» (27,36).

Se accostiamo, come ritengo sia possibile, la passività dell'*affectio* e la *distentio animi*, bisogna dire che le tre prospettive temporali si dissociano nella misura in cui l'attività intenzionale ha come sua contropartita la passività prodotta da questa stessa attività che, in mancanza di meglio, viene designata come immagine-impronta o immagine-segno. Non si tratta solo di tre atti che non si identificano pienamente, ma è l'attività e la passività che si oppongono, per non dire poi della discordanza tra le due passività, connesse l'una con l'attesa e l'altra con la memoria. Per conseguenza più lo spirito si fa *intentio* e più soffre *distentio*.

Possiamo dire risolta l'aporia del tempo lungo o breve? La risposta è affermativa se si ammette: 1) che ciò che è oggetto di misurazione non sono le cose future o passate, bensì la loro attesa e il loro ricordo; 2) che si tratta di affezioni dotate di una spazialità misurabile di un genere unico; 3) che tali affezioni sono come il rovescio dell'attività dello spirito che via via si compie; infine 4) che tale azione è in se stessa triplice e si distende nella misura in cui si tende.

A ben vedere ciascuno di questi momenti della soluzione rappresenta a sua volta un enigma:

1) Come misurare l'attesa o il ricordo senza appoggiarsi ai «segni» che delimitano lo spazio percorso da un mobile, quindi senza prendere in considerazione il mutamento fisico che è prodotto dal percorso del mobile nello spazio?

2) Quale possibilità indipendente di accedere all'estensione dell'impronta abbiamo, dal momento che sarebbe puramente «entro» lo spirito?

3) Abbiamo qualche altro mezzo per esprimere il legame tra l'*affectio* e l'*intentio*, se prescindiamo da una messa in movimento progressiva della metafora delle località attraversate dall'attesa, dall'attenzione e dal ricordo? A questo proposito la metafora del transito degli eventi nel presente sembra insuperabile: si tratta di una buona metafora, una metafora viva per il fatto che tiene insieme l'idea di «passare» nel senso di venir meno, e quella di «far passare» nel senso di accom-

pagnare. Non pare che alcun concetto «sorpassi» (*aufhebt*) questa metafora viva[26].

4) L'ultima tesi, se possiamo ancora chiamarla così, rappresenta l'enigma più impenetrabile, quello per il quale si può dire che l'aporia della misura è «risolta» da Agostino: che l'animo si «distende» nella misura in cui si «tende», ecco l'enigma supremo.

Ma è proprio in quanto enigma che la soluzione dell'aporia della misura è preziosa. L'intuizione inestimabile di Agostino, riducendo l'estensione del tempo alla distensione dell'animo, sta nell'aver legato questa distensione alla fessura che continuamente si insinua dentro il triplice presente: tra il presente del futuro, il presente del passato e il presente del presente. In tal modo si vede la *discordanza* nascere e rinascere dalla *concordanza* stessa delle prospettive dell'attesa, dell'attenzione e della memoria.

L'atto poetico della messa in forma di intrigo risponde a questo enigma della speculazione sul tempo. La *Poetica* di Aristotele non risolve l'enigma in termini speculativi. Anzi, non lo risolve affatto. Lo lavora... poeticamente, producendo una figura capovolta della discordanza e della concordanza. Per questa nuova traversata, Agostino non manca di darci una parola di incoraggiamento: il fragile esempio del *canticus* recitato a memoria diviene, improvvisamente, quasi al termine della ricerca, un paradigma efficace per altre *actiones* nelle quali l'animo tendendosi diviene distensione: «Ciò che avviene per la canzone intera, avviene anche per ciascuna delle sue particelle, per ciascuna delle sue sillabe; come pure per un'azione più lunga (*in actione longiore*), di cui la canzone non fosse che una particella; per l'intera vita dell'uomo, di cui sono parti tutte le azioni (*actiones*) dell'uomo; e infine per l'intera storia dei figli degli uomini, di cui sono parti tutte le vite degli uomini» (28,38). L'intero regno del narrativo è già qui virtualmente dispiegato: dal semplice poema, passando per la storia di una intera vita, fino alla storia universale. È a queste estrapolazioni appena suggerite da Agostino che è consacrato questo lavoro.

[26] Kant incontrerà il medesimo enigma di una passività attivamente prodotta, con l'idea di *Selbstaffektion* nella seconda edizione della *Critica della Ragion pura* (B 67-69). Vi ritornerò nella quarta parte (capitolo II).

4. *Il contrasto dell'eternità*

Resta ancora da superare l'obiezione formulata all'inizio di questo studio contro una lettura del libro XI delle *Confessioni* che isoli artificiosamente le sezioni 14,17-28,37 dalla grande meditazione sull'eternità che le incornicia. Una parziale risposta è stata data sottolineando l'autonomia di tale ricerca rispetto al suo permanente scontro con gli argomenti scettici concernenti il tempo. A questo proposito, la tesi stessa secondo la quale il tempo è «dentro» l'animo e trova «dentro» l'animo il principio della sua misura basta nella misura in cui risponde a delle aporie che sono interne alla nozione di tempo. La nozione di *distentio animi* ha bisogno, per essere compresa, solo del suo contrasto con l'*intentio* immanente all'«azione» dello spirito[27].

Eppure manca qualcosa al senso *pieno* della *distentio animi*, che può venire solo dal contrasto con l'eternità. Ma ciò che manca non riguarda quello che io chiamerei il senso *sufficiente* della *distentio animi*: voglio dire il senso che basta per replicare alle aporie del non-essere e della misura. Ciò che manca è di altro ordine. Individuo tre principali incidenze della meditazione circa l'eternità sulla speculazione concernente il tempo.

La prima funzione è quella di collocare l'intera speculazione sul tempo entro l'orizzonte di una *idea-limite* che obbliga a pensare insieme il tempo e l'altro dal tempo. La seconda funzione è quella di intensificare sul piano esistenziale l'esperienza stessa della *distentio*. La terza funzione è quella di chiamare questa stessa esperienza a superarsi in di-

27 Due altre obiezioni potrebbero venire alla mente. Che ne è, anzitutto, del rapporto tra la *distentio animi* agostiniana e la *diastasis zoes* di Plotino? E che ne è del rapporto tra il libro XI tutt'intero e la narrazione dei primi nove libri delle *Confessioni*? Alla prima obiezione rispondo che il mio obiettivo esclude che io affronti da storico delle idee il rapporto tra Agostino e Plotino. Per contro, sono pronto a riconoscere che una buona comprensione del cambiamento subìto dalla analisi plotiniana del tempo può contribuire ad accentuare l'enigma che Agostino ha affidato ai posteri. Non bastano certo alcune note a piè di pagina. Rimando al commento di A. Solignac e di Meijering delle *Confessioni* per colmare questa lacuna, così come allo studio di Beierwaltes su *Ewigkeit und Zeit bei Plotin*. Quanto al rapporto tra la speculazione sul tempo e la narrazione dei primi nove libri, mi interessa moltissimo. Vi ritornerò nella quarta parte del presente lavoro nel contesto di una riflessione sulla *ripetizione*. Qualche cenno si può già cogliere laddove si evoca la *confessio* nella quale l'intera opera di Agostino è avvolta.

rezione dell'eternità, e quindi a *gerarchizzarsi* interiormente, contro il fascino per la rappresentazione di un tempo lineare.

a) Che la meditazione di Agostino riguardi al tempo stesso l'eternità e il tempo, non è assolutamente contestabile. Il libro XI si apre con il primo versetto del *Genesi* (secondo una delle versioni latine note in Africa al tempo della redazione delle *Confessioni*): «In principio fecit Deus...». Inoltre, la meditazione che riempie i primi quattordici capitoli del libro XI, unisce in modo indivisibile la lode del salmista con una speculazione di tipo platonico e neo-platonico[28]. Su questo duplice registro, la meditazione non lascia posto a nessuna derivazione, si prenda il termine come si vuole, dell'eternità dal tempo. Quel che è pensato, confessato, affermato è immediatamente il contrasto dell'eternità e del tempo. Il lavoro dell'intelligenza non riguarda in nessun modo il problema di sapere se l'eternità è. L'anteriorità dell'eternità rispetto al tempo—secondo una accezione di anteriorità che resta da determinare—è data nel contrasto tra «ciò che non è stato creato e tuttavia esiste» e ciò che ha un prima e un dopo, che «muta» e «varia» (4,6). Questo contrasto è formulato con un grido: «Ecco che il cielo e la terra esistono, proclamano con i loro mutamenti e variazioni la propria creazione» (*ibid.*). E Agostino sottolinea: «Lo sappiamo» (*ibid.*)[29]. Detto

[28] A questo proposito non è possibile considerare come semplicemente retorica la grande preghiera di 2, 3: essa contiene la cellula melodica che sarà sviluppata e nella speculazione e nell'inno: «Tuo è il giorno e tua la notte: al tuo cenno trasvolano gli istanti. Concedimene un tratto per le mie meditazioni sui segreti della tua legge, non chiuderla a chi bussa». La speculazione e l'inno si uniscono nella «confessione». È in termini di confessione che il *principium* di Gen 1, 1 viene invocato nella preghiera di 2, 3: «Ti confesserò (*confiteor tibi*) quanto scoprirò nei tuoi libri. Oh, udire la voce della tua lode, abbeverarsi di te, contemplare le meraviglie della tua legge fin dall'inizio, quando creasti il cielo e la terra, e fino al regno eterno con te nella tua santa città».

[29] In questo sapere si riassumono la parentela e la differenza radicale tra Plotino e Agostino. Il tema della creazione stabilisce tale differenza. Guitton ne misura tutta la differenza in alcune dense pagine (*op. cit.*, pp. 136-145): sant'Agostino, dice, «ha riversato nello stampo fornito dalle *Enneadi* una ispirazione estranea a Plotino, anzi contraria al suo spirito, e tale che tutta la sua dialettica tendeva a negarla, a impedirle di nascere o a dissolverla» (p. 140). Dall'idea di creazione derivano un cosmo temporale, una conversione temporale, una religione storica. Così il tempo è giustificato e fondato. Quanto all'antropomorfismo al quale sembra sfuggire l'emanatismo plotiniano, ci si può chiedere se le risorse *metaforiche* dell'antropomorfismo *materiale* di Agostino non siano più preziose, dal momento che riguardano lo schema della causalità creatrice, dell'esemplarismo neo-platonico che

questo, il lavoro dell'intelligenza risulta dalle difficoltà sollevate da questa medesima confessione dell'eternità: «Fammi udire e capire come (*quomodo*) in principio creasti il cielo e la terra» (3,5) (interrogativo ripreso all'inizio di 5,7). In questo senso, vale per l'eternità quel che si dice del tempo: non fa problema il fatto che sia, bensì il come. È da tale problematicità che deriva la prima funzione dell'asserzione dell'eternità rispetto a quella del tempo: la funzione dell'idea-limite.

Tale prima funzione risulta dalla connessione stessa tra confessione e interrogazione, nel corso dei primi quattordici capitoli del libro XI delle *Confessioni*. Alla prima domanda: «Ma come (*quomodo*) creasti il cielo e la terra...?» (5,7) si risponde secondo uno stile di lode: «Con la tua parola le creasti» (*ibid.*). Ma da questa risposta nasce una nuova domanda: «Ma come parlasti?» (6,8). E la risposta, altrettanto certa, mediante l'eternità del *Verbum*: «Con questa parola coeterna con te enunci tutto assieme e per tutta l'eternità (*simul et sempiterne omnia*). In caso diverso vi si troverebbe già il tempo, e mutamenti, e non vi sarebbe vera eternità né vera immortalità» (7,9). E Agostino *confessa*: «Lo so, mio Dio, e ti ringrazio» (7,9).

Interroghiamo dunque questa eternità della Parola. Un duplice *contrasto* appare: che prima d'essere fonte di nuove difficoltà è fonte di negatività riguardante il tempo.

Anzitutto, dire che le cose sono fatte nella Parola, vuol dire negare che Dio crea alla maniera di un artigiano, che fa servendosi di qualche cosa: «Nemmeno creasti l'universo nell'universo, non esistendo (*quia non erat*) lo spazio ove crearlo, prima (*antequam*) di crearlo perché esistesse» (5,7). La creazione *ex nihilo* è qui anticipata, e questo niente d'origine segna, fin d'ora, il tempo con una sorta di mancanza ontologica.

Ma il contrasto decisivo, che è all'origine di nuove negazioni—e di nuovi disagi—è quello che oppone il *Verbum* divino e la *vox* umana: il Verbo creatore non è come la voce umana che «comincia» e «finisce», come le sillabe che «risuonarono e trapassarono» (6,8). Il Verbo e la voce sono irriducibili l'uno all'altra e inseparabili, così come

resta nell'identità del medesimo e non sfugge ad un antropomorfismo ancor più sottile perché puramente *formale*. La *metafora* creazionista ci tiene in stato di vigilanza, mentre l'esemplarismo ci seduce grazie al suo carattere filosofico (a questo proposito, cfr. Guitton, *op. cit.*, pp. 198-9). A proposito del «creatore eterno della creazione temporale» cfr. l'esauriente commento di Meijering, *op. cit.*, pp. 17-57. Vi si possono trovare tutti i riferimenti al *Timeo* e alle *Enneadi*.

l'orecchio interiore che ascolta la Parola e riceve l'istruzione del maestro interiore, e l'orecchio esteriore che raccoglie i *verba* e li trasmette all'intelligenza vigile. Il *Verbum* resta, i *verba* svaniscono. Con tale contrasto (e la «similitudine» che l'accompagna) il tempo è nuovamente segnato in termini negativi: se il *Verbum* resta, i *verba* «neppure sono perché fuggono e passano»[30] (6,8). In tal senso le due funzioni del non-essere si identificano.

La progressione della negazione accompagnerà ormai stabilmente quella dell'interrogazione che a sua volta reduplica la confessione di eternità. Una volta ancora, in effetti, l'interrogazione nasce dalla risposta precedente: «Non in altro modo, se non con la parola, tu crei; ma non (*nec tamen*) per questo si creano tutte assieme e per l'eternità le cose che con la parola crei» (7,9). In altri termini, come una creatura temporale può essere fatta dal e nel Verbo eterno? «Perché ciò, di grazia, Signore mio Dio? Lo vedo in qualche modo, ma come esprimerlo non so» (8,10). L'eternità, in questo senso, è fonte di enigmi quanto il tempo.

A questa difficoltà Agostino risponde attribuendo al Verbo una «ragione eterna» che assegna alle cose create il cominciare e il finire[31]. Ma

30 Se questa deficienza ontologica ha un'altra funzione nell'argomentazione che non sia il non-essere dell'argomento scettico sul tempo, legato al «non-ancora» del futuro e al «non-più» del passato, pure essa pone su questo non-essere il sigillo della carenza d'essere propria dello statuto di creatura: «Noi sappiamo, Signore, sì, sappiamo che una cosa muore e nasce in quanto cessa di essere ciò che era, e comincia a essere ciò che non era» (7, 9). Ormai i due aggettivi «eterno» (e il suo sinonimo «immortale») e «temporale» si oppongono. Temporale significa non eterno. Ci chiederemo, più avanti, se la negazione non giochi nei due sensi. Già a questo punto (7,9) essere eterno implica il *non* «cessare di essere», *non* «cominciare ad essere». Per ciò che concerne i sinonimi dell'eternità (*immortalitas*, *incorruptibilitas*, *incommutabilitas*, cfr. Meijering, *op. cit.*, p. 32, che rinvia a *Timeo* 29c). Raccogliamo quindi questi due primi momenti della funzione-limite dell'idea di eternità contenuta nelle due negazioni: *non* è alla maniera di un artigiano, con un materiale *preesistente*, che il Verbo crea; *non* è con una voce che risuona *nel tempo* che il Verbo parla.

31 Il traduttore e l'interprete delle *Confessioni* nella *Bibliothèque augustinienne* pongono una cesura tra 9, 11 e 10, 12 e dividono così il libro XI: I. La creazione e il Verbo creatore (3, 5 - 10, 12). II. Il problema del tempo: a) prima della creazione (10, 12 - 14, 17); b) l'essere del tempo e la sua misura (14, 17 - 29, 39). La mia analisi mi porta a raggruppare I e II* sotto il medesimo titolo dell'intensificazione della *distentio animi* mediante il suo contrasto con l'eternità. Inoltre il problema, apparentemente bizzarro, che comincia a 10, 12 appartiene al medesimo stile aporetico segnato dalle domande *come?* (5, 7) e *perché?* (6, 8) che ci sono

questa risposta porta in sé il germe della principale difficoltà che a lungo metterà alla prova la sagacia di Agostino a proposito di ciò che precede la creazione: in effetti questa attribuzione di un inizio e di una fine da parte della ragione eterna comporta che quest'ultima conosca «quando» (*quando*) questa cosa ha dovuto cominciare e finire. Questo *quando* ci riporta in alto mare.

E anzitutto rende plausibile e rispettabile la questione posta dai manichei e da taluni platonici, che altri pensatori cristiani avevano considerato ridicola e sbrigativamente liquidato.

Ecco invece Agostino di fronte alle pressanti obiezioni dell'avversario, obiezioni che prendono la forma di una triplice domanda: «Cosa faceva Dio prima (*antequam*) di fare il cielo e la terra?» «Se infatti stava ozioso senza operare, perché anche dopo non rimase sempre nello stato primitivo, sempre astenendosi dall'operare?» «Che se poi era volontà eterna di Dio che esistesse la creatura, come non sarebbe eterna anche la creatura?» (10,12). Ci interesseremo, nelle risposte date da Agostino, al progredire della negatività ontologica che segna l'esperienza, a sua volta negativa sul piano psicologico, della *distentio animi*.

Prima di proporre la sua personale risposta a queste difficoltà che, ancora una volta, derivano dalla confessione dell'eternità, Agostino affina un'ultima volta la sua nozione di eternità. L'eternità è «sempre stabile» (*semper stans*) mentre per contro le cose non sono «mai stabili». Questa stabilità consiste in questo che «nell'eternità nulla passa, ma tutto è presente (*totum esse praesens*), a differenza del tempo, mai tutto presente» (11,13). La negatività è qui al suo vertice: per pensare fino in fondo la *distentio animi*, vale a dire la fessura del triplice presente, bisogna poterla «comparare» ad un presente *senza* passato *né* futuro[32]. È questa estrema negazione che soggiace alla risposta all'argomentazione apparentemente banale.

sembrate poste dalla confessione stessa dell'eternità. Infine, l'aporia e le risposte all'aporia daranno luogo ad un medesimo approfondimento della considerazione negativa della temporalità avviata in 3, 5.

32 Già Platone, nel *Timeo* 37c, aveva escluso il passato e il futuro dall'eternità senza parlare ancora di eterno presente. Meijering, *op. cit.*, p. 46, cita altri testi di Agostino che interpretano lo *stare* e il *manere* di Dio come eterno presente. Meijering, p. 43, sottolinea fortemente che Agostino accetta la parte della argomentazione di 10, 12 che dice che «la volontà di Dio non è una creatura bensì anteriore a ogni creatura [...] Dunque la volontà di Dio è una cosa sola con la sua sostanza». Sempre il medesimo commentatore accosta questo testo a Plotino, *Enneadi* VI, 8, 14;

Se Agostino si impegna tanto per confutarla, vuol dire che essa rappresenta una aporia prodotta dalla tesi stessa dell'eternità[33].

La risposta alla prima formulazione dell'obiezione è netta e franca: «Dio, prima di fare il cielo e la terra, non faceva alcunché» (12, 14). Certo, la risposta lascia intatta la supposizione circa un prima, ma l'importante è che questo prima sia letto in termini di niente: il «non faceva alcunché» è il prima della creazione. Bisogna allora pensare «nulla» per pensare il tempo come inizio e fine. Così il tempo è come circondato dal niente.

La risposta alla seconda formulazione è ancor più interessante; non c'è un prima in rapporto alla creazione, poiché Dio ha creato il tempo creando il mondo: «Tu sei l'iniziatore di ogni tempo». «Come potevano passare innumerevoli secoli se non li avessi creati tu?». Così la risposta cancella la domanda: «Non esisteva un allora (*non erat tunc*) dove non esisteva un tempo» (13,15). Questo «non-allora» è di grado negativo, come il nulla del non far nulla. Il pensiero deve perciò formare l'idea dell'assenza di tempo per pensare fino alla fine il tempo come passaggio. Il tempo deve essere pensato come *transitorio* per essere interamente vissuto come *transizione*.

Ma la tesi secondo la quale il tempo è stato creato con il mondo—tesi già presente in Platone, *Timeo* 38*d*—lascia aperta la possibilità che vi siano altri tempi prima del tempo (*Confessioni* XI, 30,40 fine, evoca questa possibilità, sia a titolo di pura ipotesi speculativa, sia per riservare una dimensione temporale propria agli esseri angelici). In ogni caso, è per poter accogliere questa possibilità che Agostino conferisce alla sua tesi la forma della *reductio ad absurdum*: anche se vi fosse un tempo prima del tempo, questo tempo sarebbe ancora una creatura poiché Dio è l'artefice di tutti i tempi. Un tempo che sia prima di ogni creazione è quindi impensabile. Questa argomentazione basta a scartare l'ipotesi dell'ozio di Dio prima della creazione: dire che Dio è stato

VI, 9, 13. Identifica la prima espressione dell'eterno presente nel platonismo medio di Numenio, prima della sua formulazione in Plotino (rimanda a questo proposito a Beierwaltes, *op. cit.*, pp. 170-173) e poi in Gregorio di Nissa e Atanasio.

[33] A fatica immaginiamo la vivacità, per non dire la violenza, delle dispute sollevate dall'idea di una creazione temporale; Guitton mostra come tali dispute fossero esacerbate dal conflitto tra esegesi letterale e esegesi allegorica, conflitto sollevato dal racconto biblico della creazione «in sei giorni» e più particolarmente dal senso che bisognava conferire ai «tre giorni» che precedono la creazione dei grandi astri. In proposito, cfr. Guitton, *op. cit.*, pp. 177-191.

ozioso, vuol dire che c'è stato un tempo nel quale Dio non ha *mai* fatto prima di fare. Le categorie temporali sono quindi improprie quando si vuole caratterizzare un «prima del mondo».

La risposta alla terza formulazione dell'obiezione dell'avversario fornisce ad Agostino l'occasione di dare l'ultimo tocco alla sua opposizione tra tempo ed eternità. Al fine di scartare qualsiasi idea di «novità» della volontà di Dio, occorre dare all'idea di un *prima* della creazione un significato che ne cancelli qualsiasi temporalità. Bisogna pensare l'antecedenza in termini di superiorità, di eccellenza, di altezza: «Tu precedi tutti i tempi passati dalla vetta (*celsitudine*) della tua eternità sempre presente» (13,16). Le negazioni sono ulteriormente accentuate: «I tuoi anni non vanno né vengono» (*ibid.*). Essi «stanno insieme (*simul stant*)» (*ibid.*). Il *simul stans* degli «anni di Dio» così come l'«oggi» di cui parla l'Esodo assumono il significato non temporale di ciò che sorpassa senza precedere. Passare è meno, rispetto a sorpassare.

Se ho tanto insistito sulla negatività ontologica che il contrasto tra eternità e tempo fa emergere nell'esperienza psicologica della *distentio animi*, ciò non deriva dall'intenzione di rinchiudere l'eternità così come la intende Agostino entro la funzione kantiana di una idea-limite. La sintesi di ebraismo e platonismo nell'interpretazione dell'*ego sum qui sum* di *Esodo* 3,20 nella sua traduzione latina[34], non ci consente di interpretare il pensiero dell'eternità come un pensiero senza oggetto. Inoltre, la congiunzione della lode e della speculazione attesta che Agostino non si limita a pensare l'eternità; si rivolge all'Eterno, lo invoca alla seconda persona. Il presente eterno si dichiara a sua volta in termini di prima persona: *sum* e non *esse*[35]. Ancora una volta la speculazione è inseparabile dal riconoscimento di colui che si dichiara. Proprio per questo è inseparabile dall'inno. In tal senso si può parlare di una esperienza di eternità in Agostino, con le precisazioni che più avanti faremo. Ma è precisamente questa esperienza di eternità che ri-

34 Il problema non è quello della fedeltà della traduzione latina all'ebraico ma della sua efficacia nella tradizione filosofica.

35 A. Solignac (*op. cit.*, pp. 583-584) rimanda in proposito a Gilson, *Philosophie et Incarnation chez saint Augustin*, dove vengono studiati i principali testi dell'opera di Agostino sul famoso versetto dell'Esodo e su altri versetti dei Salmi, in particolare il *sermo* 7. A. Solignac commenta: «La trascendenza dell'eternità in rapporto al tempo per Agostino, è la trascendenza di un Dio personale che crea delle persone e si intrattiene con esse. È quindi la trascendenza di un *essere* che si possiede in un presente senza fine in rapporto all'*esistenza* di esseri la cui contingenza si manifesta nelle vicissitudini del tempo» (*op. cit.*, p. 584).

veste la funzione di idea-limite, dal momento in cui l'intelligenza «confronta» il tempo e l'eternità. È la conseguenza di tale «confronto» sull'esperienza viva della *distentio animi* che fa del pensiero dell'eternità l'idea-limite nel cui orizzonte l'esperienza della *distentio animi* è segnata, a livello ontologico, dell'indice negativo della mancanza o della carenza d'essere[36].

Il riverbero—come avrebbe detto Eugène Minkovski—di questa negazione pensata sull'esperienza viva della temporalità ci dice ormai che la mancanza di eternità non è soltanto un limite pensato, ma una carenza avvertita nel vivo dell'esperienza temporale. L'idea-limite diventa allora la tristezza del negativo.

b) Il contrasto tra eternità e tempo non si limita, unendo il pensiero del tempo al pensiero di ciò che è altro rispetto al tempo, ad avvolgere di negatività l'esperienza del tempo. La attraversa da parte a parte col negativo. Così accentuata sul piano esistenziale, l'esperienza di distensione viene portata al livello del *lamento*. Questo nuovo contrasto è contenuto in germe nella meravigliosa preghiera di 2,3 che già abbiamo menzionato. L'inno avvolge il lamento e la *confessio* ed entrambi porta a parola[37].

36 Non discuto qui il problema di sapere se l'idea di eternità è a sua volta interamente positiva, come lasciano pensare i termini *manere, stans, semper, totum esse praesens*. Nella misura in cui «cominciare», «smettere», «passare» sono a loro volta dei termini positivi, l'eternità è anche il negativo del tempo, l'altro rispetto al tempo. L'espressione stessa «tutt'intero presente» nega che il presente di Dio abbia un passato e un futuro. Ora, la memoria e l'attesa sono delle esperienze positive in ragione della presenza di immagini-vestigia e di immagini-segni. Il presente eterno non sembra essere una nozione puramente positiva se non grazie alla sua omonimia con il presente che passa. Per dirlo eterno, bisogna negare che sia il transito, passivo e attivo, dal futuro verso il passato. È stabile nella misura in cui non è un presente *attraversato*. L'eternità a sua volta è pensata negativamente come ciò che non comporta il tempo, ciò che non è temporale. In questo senso la negazione è duplice: bisogna che io possa negare gli aspetti della mia esperienza del tempo per coglierla come in difetto in rapporto a ciò che la nega. È questa duplice e mutua negazione per la quale l'eternità è l'altro dal tempo, che, soprattutto, *intensifica* l'esperienza del tempo.

37 Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, de Boccard, Paris 1950, cap. I, insiste sul fatto che il termine «confessione» in sant'Agostino va ben al di là della confessione dei peccati e comprende la confessione di fede e la confessione di lode. L'analisi del tempo e l'elegia della *distentio animi* appartengono a questo secondo e terzo senso della *confessio* agostiniana. La narrazione, come vedremo più avanti, vi è compresa.

Entro l'orizzonte dell'eternità stabile, il lamento effonde senza vergogna i suoi sentimenti. «Cos'è che traspare (*interlucet*) fino a me e mi colpisce il cuore (*percutit*) senza ferirlo? Timore e ardore mi scuotono (*et inhorresco et inardesco*): timore per quanto ne sono dissimile; ardore per quanto ne sono simile» (9,11). Altrove, nel percorso narrativo delle *Confessioni*, in occasione del racconto dei vani tentativi di estasi plotiniana, Agostino scrive gemente: «Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile (*in regione dissimilitudinis*)» (VII, 10,16). L'espressione che è platonica (*Pol.*, *273d*) e che era stata trasmessa in ambiente cristiano grazie alla mediazione di Plotino (*Enneadi* I, 8, 13, 16-17), prende qui uno straordinario rilievo: non si riferisce più, come in Plotino, alla caduta in una sorta di oscura palude; segna, al contrario, la differenza ontologica radicale che separa la creatura dal creatore, differenza che l'anima scopre appunto nel suo movimento di ritorno e grazie al suo sforzo per conoscere il principio[38].

Ma se la discriminazione tra simile e dissimile deriva dall'intelligenza che «confronta» (6,8), il suo riverbero scuote e lacera il sentire in tutta la sua estensione e profondità. Merita d'essere notato il fatto che le pagine conclusive del libro XI che completano la lettura del tempo entro la meditazione sui rapporti tra eternità e tempo (29,39-31, 41), propongono un'ultima interpretazione della *distentio animi*, segnata dallo stesso tono di lode e di lamento che abbiamo trovato nei primi capitoli del libro. La *distentio animi* non sta soltanto ad indicare la «soluzione» delle aporie della misura del tempo; esprime ormai la lacerazione dell'animo privato della stabilità dell'eterno presente. «Ma poiché la tua misericordia è superiore a tutte le vite, ecco che la mia vita non è che distensione... (*distentio est vita mea*)» (29,39). È infatti l'intera dialettica interna al tempo, dialettica di *intentio-distentio* che viene ripresa sotto il segno del contrasto tra l'eternità e il tempo. Mentre la *distentio* diviene sinonimo della dispersione nel molteplice e dell'errare del vecchio uomo, l'*intentio* tende ad identificarsi con il rac-

[38] L'espressione *in regione dissimilitudinis* ha dato luogo a numerosi lavoti richiamati dall'importante nota complementare n. 16 di A. Solignac (*op. cit.*, pp. 689-693). La fortuna di questa espressione, da Platone al medioevo cristiano, è particolarmente sottolineata da Gilson (*Regio dissimilitudinis de Platon è saint Bernard de Clairvaux* in «Mediaev. Stud.», 9, 1947, pp. 108-130) e da Pierre Courcelle (*Traditions néo-platoniciennes et traditions chrêtiennes de la région de dissemblance*, in «Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age», 24, 1927, pp. 5-33), ripreso in appendice in *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*.

cogliersi dell'uomo interiore («Mi ricomponga... seguendo l'Uno», [*ibid.*]). L'*intentio* non è più allora l'anticipazione dell'intero poema prima della recitazione che lo fa passare dal futuro verso il passato, ma la speranza delle cose ultime, nella misura in cui il passato da dimenticare non è più ciò che la memoria ha raccolto, bensì l'emblema del vecchio uomo come dice san Paolo in Fil 3, 12-14: «Dimentico delle cose passate, né verso le future, che passeranno, ma verso quelle che stanno innanzi non disteso ma proteso (*non distentus sed extentus*) non con distensione (*non secundum distentionem*) ma con tensione (*sed secundum intentionem*) inseguo la palma della chiamata celeste...» (*ibid.*). Ritornano gli stessi termini di *distentio* e *intentio*; ma non più in un contesto puramente speculativo di aporia e di ricerca, bensì nella dialettica della lode e del lamento[39]. Con questa mutazione di senso che segna la *distentio animi*, viene tacitamente superata la frontiera che separa la condizione dell'essere creato da quella dell'essere decaduto: «Io mi sono schiantato (*dissilui*) sui tempi, di cui ignoro l'ordine...» (*ibid.*). I «gemiti» nei quali trascorrono i nostri anni sono ad un tempo quelli del peccatore e quelli della creatura.

È nello stesso orizzonte di eternità che prendono senso tutte le espressioni che ritroviamo in altre opere di Agostino e che offrono le risorse metaforiche alla metafora centrale della *distentio*.

In un importante saggio su *Les catégories de la temporalité chez saint Augustin*[40] rivolto in particolare alle *Enarrationes in Psalmos* e ai *Sermones*, il padre Stanislas Boros approda a quattro «immagini sintetiche», ciascuna delle quali stabilisce un nesso tra quella che ho appena indicato come la tristezza del finito con la celebrazione dell'assolu-

[39] Bisogna arrivare fino al punto di distinguere, con Guitton (*op. cit.*, p. 237), «due movimenti interni separabili per la coscienza, anche se interferiscono reciprocamente, l'*expectatio futurorum* che ci porta verso l'avvenire e l'*extensio ad superiora* che, in definitiva, ci orienta verso l'eterno»? Abbiamo «due forme di tempo» (*ibid.*) di cui l'estasi di Ostia sarebbe illustrazione della seconda? Non lo penso, se si considera la terza incidenza dell'eternità nell'esperienza del tempo di cui si parlerà più avanti. Anche Guitton è d'accordo: ciò che distingue fondamentalmente Agostino da Plotino e da Spinoza è l'impossibilità di «separare ontologicamente» (p. 243) l'*extensio ad superiora*, che in Spinoza si chiamerà *amor intellectualis*, dall'*expectatio futurorum*, che in Spinoza diventa *duratio*. L'estasi di Ostia lo prova: a differenza dell'estasi neo-platonica, questa è sia un venir meno ma anche una ascensione. Riprenderemo il problema nella quarta parte, la narrazione è possibile là dove l'eternità attira e innalza il tempo, non dove lo cancella.

[40] «Archives de philosophie», t. XXI, 1958, pp. 323-385.

to: alla temporalità intesa come «dissoluzione» rimandano le immagini del cader in rovina, del venir meno, del progressivo dissolversi, di consunzione, di dispersione, di alterazione, di grande indigenza; alla temporalità intesa come «agonia» rimandano le immagini di cammino verso la morte, di malattia e fragilità, di guerra intestina, di prigionia nelle lacrime, di invecchiamento, di sterilità; la temporalità come «messa al bando» raccoglie le immagini di tribolazione, di esilio, di vulnerabilità, di spaesamento, di nostalgia, di vano desiderare; da ultimo il tema della «notte» raccoglie le immagini di cecità, di oscurità, di opacità. Ognuna di queste quattro immagini dominanti, così come le rispettive varianti, riceve la sua forza di significanza *a contrario* dalla simbolica opposta dell'eternità, mediante le figure del raccogliersi, della pienezza viva, della dimora, della luce.

Separata da questo ricco simbolismo, prodotto dalla dialettica dell'eternità e del tempo, la *distentio animi* resterebbe il semplice abbozzo di una risposta speculativa data alle aporie che l'argomentazione scettica continua a sollevare. Ripresa nella dinamica della lode e del lamento, la *distentio animi* diviene una esperienza viva che riveste di carne lo scheletro di una contro-argomentazione.

c) Non meno importante è la terza incidenza della dialettica dell'eternità e del tempo sull'interpretazione della *distentio animi*: suscita infatti, nel vivo stesso dell'esperienza temporale, una gerarchia di livelli di temporalizzazione, secondo la distanza o la vicinanza di tale esperienza rispetto al suo polo di eternità.

L'accento, qui, è messo meno sulla dissomiglianza che sulla somiglianza tra l'eternità e il tempo nella «comparazione» che l'intelligenza istituisce tra l'una e l'altro (6,8). Tale somiglianza si esprime nella capacità di approssimazione dell'eternità che Platone aveva inscritto nella definizione stessa del tempo e che i primi pensatori cristiani avevano cominciato a reinterpretare in funzione delle idee di creazione, di incarnazione e di salvezza. Agostino conferisce a tale reinterpretazione un accento unico unendo insieme i due temi dell'*istruzione* mediante il Verbo interiore e del *ritorno*. Tra il *Verbum eterno* e la *vox* umana, non esiste solo differenza e distanza, ma istruzione e comunicazione: il Verbo è il maestro interiore, cercato e ascoltato «in sé» (*intus*) (8,10): «Ivi odo (*audio*) la tua voce, Signore, la quale mi dice che chi ci parla ci istruisce (*docet nos*)... Ora chi ci istruisce, se non la Verità immutabile?» (*ibid.*). Così il nostro primo rapporto con il linguaggio non è tanto che noi parliamo, bensì che ascoltiamo e che, al di là dei *verba*

esteriori, noi ascoltiamo il *Verbum* interiore. Il ritorno altro non è che l'ascolto: infatti se il principio «non fosse stabile, mentre noi erriamo, non avremmo dove ritornare. Invece quando torniamo dai nostri errori, torniamo appunto perché conosciamo, e conosciamo perché lui ci insegna, in quanto è il *Principio* e ci parla» (8,10). In tal modo si congiungono istruzione[41], ri-conoscenza e ritorno. L'istruzione, si potrebbe dire, scavalca l'abisso che si apre tra il *Verbum* eterno e la *vox* temporale. Essa innalza il tempo in direzione dell'eternità.

Questo movimento è il medesimo che ritroviamo come tessuto narrativo dei primi nove libri delle *Confessioni*. In tal senso la *narrazione* svolge di fatto il percorso di cui il libro XI riflette le condizioni di possibilità. Questo libro attesta, infatti, che l'attrazione dell'esperienza temporale da parte dell'eternità del Verbo non è tale da cancellare la narrazione ancora temporale entro una contemplazione sottratta ai vincoli del tempo. A questo proposito, il fallimento dei tentativi di estasi plotiniana, riferiti nel libro VII, è definitivo. Né la conversione riferita nel libro VIII, e nemmeno l'estasi di Ostia che è il punto culminante del racconto nel libro IX, arrivano a sopprimere la condizione temporale dell'animo. Queste due esperienze culminanti mettono soltanto fine al vagare, forma decaduta della *distentio animi*. Ma questo per suscitare una peregrinazione che lancia nuovamente l'animo sulle vie del tempo. Peregrinazione e narrazione sono fondate in una approssimazione dell'eternità mediante il tempo, ed essa, ben lungi dall'abolire la differenza, sempre più la approfondisce. Ecco perché, quando Agostino fustiga la superficialità di coloro che attribuiscono a Dio una volontà *nuova* nel momento della creazione, e quando contrappone la loro «mente volteggiante» alla «mente fissa» che ascolta il Verbo (11, 13) richiamando questa stabilità simile a quella dell'eterno presente, è solo per ribadire la differenza tra tempo ed eternità: «Chi la tratterrà e la fisserà, affinché, stabile per un poco (*ut paululum stet*), colga per un poco lo splendore dell'eternità sempre stabile (*semper stantis*), la confronti con il tempo mai stabile, e veda come non si possa istituire un confronto...» (*ibid.*). Mentre si approfondisce la distanza, la prossimità ribadisce la funzione di limite che l'eternità ha nei confronti del tempo: «Chi tratterrà la mente dell'uomo, affinché si stabilisca e veda come l'eternità stabile, non futura né presente, determini (*dictet*) futuro e presente?» (*ibid.*).

41 Occorre aggiungere l'avvertimento (*admonitio*) che commenta A. Solignac, (*op. cit.*, p. 562).

Certo, quando la dialettica dell'*intentio* e della *distentio* viene definitivamente ancorata in quella dell'eternità e del tempo, la timida domanda due volte ripetuta (chi tratterrà...? chi tratterrà...?) cede il posto ad una affermazione più sicura: «Allora mi stabilizzerò (*stabo*) e consoliderò (*solidabor*) in te, nella mia forma, la tua verità» (30,40). Ma questa stabilità è posta al futuro, tempo della speranza. Ancora una volta il desiderio di permanenza si esprime a partire dall'esperienza di distensione: «fino al giorno in cui, purificato e liquefatto dal fuoco del tuo amore, confluirò in te» (29,39).

Così, senza perdere l'autonomia che gli deriva dalla discussione delle aporie antiche riguardanti il tempo, il tema della *distensione* e dell'*intenzione* riceve dalla sua collocazione entro la meditazione sull'eternità e il tempo una intensificazione che troverà eco nel seguito del presente lavoro. Tale intensificazione non consiste solo nel fatto che il tempo è pensato come abolito entro l'orizzonte dell'idea-limite di una eternità che lo colpisce col segno del nulla. E nemmeno si riduce a trasferire nel registro del lamento e del gemito quella che era solo una argomentazione speculativa. Essa mira, più profondamente, ad estrarre dall'esperienza stessa del tempo, delle possibilità di gerarchia interna il cui scopo non è quello di cancellare la temporalità bensì di approfondirla.

L'incidenza di quest'ultima notazione per l'intero nostro lavoro non è di poco conto. Se è vero che la tendenza principale della moderna teoria del racconto—sia nella storiografia che nella narratologia—è quella di «decronologizzare» il racconto, la lotta contro la rappresentazione lineare del tempo non ha necessariamente quale unico esito quello di «logicizzare» il racconto bensì quello di approfondirne la temporalità. La cronologia—o la cronografia—non ha quale unico contrario l'acronia delle leggi o dei modelli. Il suo vero contrario è la temporalità. Certo, bisognava riconoscere ciò che è altro rispetto al tempo per esser in grado di rendere piena giustizia alla temporalità umana e per proporsi non già di abolirla, bensì di approfondirla, gerarchizzarla, dispiegarla secondo livelli di temporalizzazione sempre meno «distesi» e sempre più «tesi», *non secundum distentionem sed secundum intentionem* (29,39).

Capitolo secondo
LA COSTRUZIONE DELL'INTRIGO UNA LETTURA DELLA *POETICA* DI ARISTOTELE

Il secondo grande testo che ha messo in movimento la mia ricerca è la *Poetica* di Aristotele. Due le ragioni di tale scelta.

Anzitutto, ho trovato nel concetto di costruzione dell'intrigo (*muthos*)[1] la replica rovesciata della *distentio animi* di Agostino. Agostino geme sotto il peso esistenziale della discordanza. Aristotele vede nell'atto poetico per eccellenza—la composizione del poema tragico—il trionfo della concordanza sulla discordanza. Naturalmente sono io, lettore di Agostino e di Aristotele, che stabilisco tale rapporto tra una esperienza viva nella quale la discordanza lacera la concordanza e una attività eminentemente verbale nella quale la concordanza restaura la discordanza.

In secondo luogo, il concetto di attività mimetica (*mimesis*) mi ha messo sulla strada della seconda problematica, quella dell'imitazione creatrice dell'esperienza temporale viva mediante la deviazione rappresentata dall'intrigo. Questo secondo tema, in Aristotele, è difficilmente distinguibile dal primo nella misura in cui l'attività mimetica tende a confondersi con la costruzione dell'intrigo. Un tema che troverà il suo pieno sviluppo solo nel corso di questo lavoro[2]. La *Poetica*, in effetti, non affronta il rapporto tra attività poetica ed esperienza temporale. L'attività poetica non ha nemmeno, in quanto tale, alcun preciso carat-

1 Si veda alla nota 1, p. 7 e alla nota 4, p. 60 perché abbiamo adottato questa traduzione.

2 Ci interessano, anche se non le sopravalutiamo, tutte le notazioni del testo di Aristotele che suggeriscono una relazione di referenza tra il testo «poetico» e il mondo reale «etico».

tere temporale. Il silenzio totale di Aristotele a questo proposito presenta il vantaggio di porre, fin dal principio, la nostra indagine al riparo dall'accusa di circolarità tautologica e in tal modo instaura, tra le due problematiche del tempo e del racconto, la distanza più favorevole per una analisi delle operazioni che mediano esperienza viva e discorso.

Queste annotazioni lasciano già capire che non intendo servirmi del modello aristotelico quasi fosse una regola esclusiva. Ritrovo in Aristotele la cellula melodica di una duplice riflessione il cui sviluppo è importante quanto l'impulso iniziale. Tale sviluppo segnerà i due concetti che prendo a prestito da Aristotele, quello di costruzione dell'intrigo (*muthos*) e quello di attività mimetica (*mimesis*). Sul versante della costruzione dell'intrigo occorrerà rimuovere un certo numero di limitazioni e di divieti che sono legati al privilegio che la *Poetica* riserva al dramma (tragedia e commedia) e all'epopea. È impossibile non rilevare, immediatamente, l'apparente paradosso che consiste nell'elevare l'attività narrativa a categoria inglobante del dramma, dell'epopea e della storia, quando da un lato quella che Aristotele chiama storia (*historia*) nel contesto della *Poetica* svolge piuttosto il ruolo di contro-esempio, e dall'altro il racconto—o quella che denomina poesia diegetica—viene messo in opposizione al dramma, entro l'unica categoria inglobante della *mimesis*; anzi, non è tanto la poesia diegetica quanto piuttosto la poesia tragica che porta al massimo grado le virtù strutturali dell'arte del comporre. Come è possibile che il racconto divenga il termine inglobante quando non è altro, all'inizio, che una specie? Diremo fino a che punto il testo di Aristotele autorizza la dissociazione del modello strutturale dal suo primo uso tragico e suscita sempre più una riorganizzazione del campo narrativo. A prescindere dalle possibilità offerte dal testo aristotelico, il concetto aristotelico di costruzione dell'intrigo non può essere per noi altro che il germe di uno sviluppo considerevole. Perché possa conservare il suo ruolo dominante, dovrà passare al vaglio di altri contro-esempi assai più impegnativi, quelli rappresentati, per esempio, dal moderno racconto di finzione, il romanzo, e dalla storia contemporanea, la storia non narrativa.

Dal canto suo, il pieno sviluppo del concetto di *mimesis* esige che venga reso meno allusivo il rapporto referenziale all'ambito «reale» dell'azione, e che questo ambito riceva altre determinazioni rispetto a quelle di natura «etica»—niente affatto trascurabili—che Aristotele gli conferisce, perché tale concetto possa raccogliere la problematica svolta da Agostino attorno all'esperienza discordante del tempo. Il cammino ci

porterà ben al di là di Aristotele. Non sarà possibile dire come il racconto si rapporti al tempo, se prima non sarà stata posta in tutta la sua ampiezza la questione della *referenza incrociata*—incrociata sulla viva esperienza temporale—del racconto di finzione e del racconto storico. Se nella *Poetica* il concetto di attività mimetica è il primo, il nostro concetto di referenza incrociata—lontano erede della *mimesis* aristotelica—non potrà giungere che al termine e porsi come all'orizzonte di tutto il mio lavoro. Ecco perché sarà oggetto di trattazione sistematica solo nella quarta parte.

1. *La cellula melodica: la coppia* mimesis-muthos

Non è mia intenzione fare un commentario della *Poetica*. La mia riflessione si pone ad un altro livello e suppone una certa familiarità con i grandi commentari di Lucas, Else, Hardison e, *last but not least*, quello di Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot[3]. Quanti tra i lettori faranno il mio stesso laborioso cammino potranno facilmente riconoscere quanto la mia riflessione deve a questi diversi autori.

Non è indifferente affrontare lo studio della coppia *mimesis-muthos* mediante il termine che ad un tempo avvia e situa l'intera analisi: l'aggettivo «poetica» (con il sostantivo sottinteso «arte»). Basta questo aggettivo a qualificare in senso costruttivo, dinamico e produttivo tutte le analisi: e anzitutto i due termini *muthos* e *mimesis* che devono esser intesi come operazioni e non come strutture. Quando Aristotele, sostituendo il definito con il definiente dice che il *muthos* è «la composizione di atti» (*e ton pragmáton sústasis*, 1450 a 5), bisogna intendere *sústasis* (o l'altro termine equivalente *súnthesis*, 1450 a 5) non già come sistema (così infatti l'intendono Dupont-Roc e Lallot) bensì la connessione dei fatti (magari così da formare sistema), per poter in tal modo indicare il carattere operativo di tutti i concetti della *Poetica*.

[3] G.F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Harvard 1957. Lucas, *Aristotle. Poetics*, Introduction, commentaires and appendices, Oxford 1968. L. Golden-O.B. Hardison, *Aristotle's Poetics. A Translation and Commentary for Students of Literature*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall 1968. *Aristote, Poetique*, testo critico e traduzione di J. Hardy (Les Belles Lettres), Paris 1969. *Aristote, La Poétique*, traduzione e note di Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot, Ed. du Seuil, Paris 1980. Esprimo il mio apprezzamento per il volume di James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, The University of Chicago Press 1975.

Ecco perché, fin dalle prime righe, il *muthos* viene posto come complemento di un verbo che vuol dire comporre. Così la poetica viene ad essere identificata con l'arte di «costituire gli intrighi»[4] (1447 a 2). La stessa caratteristica deve essere conservata nella traduzione di *mimesis*: che si parli di imitazione o rappresentazione, ciò che si vuol dire è l'attività mimetica, il processo attivo di imitare o rappresentare. Bisogna, allora, intendere il termine imitazione o rappresentazione nel senso dinamico di messa in stato di rappresentazione, di trasposizione in opere rappresentative. Analogamente, quando Aristotele enumererà e definirà le sei «parti» della tragedia nel capitolo VI, bisognerà intendere non le «parti» del poema quanto quelle dell'arte di comporre[5].

Se insisto tanto su questo aspetto dinamico, che l'aggettivo poetico conferisce all'analisi successiva, non è senza ragione. Quando, nella seconda e terza parte di questo lavoro, prenderò posizione a favore del primato della comprensione narrativa, sia in rapporto alla spiegazione (sociologica o d'altro tipo) nell'ambito storiografico, sia in rapporto alla spiegazione (strutturalista o di altro tipo) nell'ambito del racconto di finzione, allora difenderò il primato della attività che produce intrighi rispetto a qualsiasi altro tipo di strutture statiche, di paradigmi acronici, di invarianti atemporali. Per ora bastino questi cenni. Il seguito del lavoro apporterà le necessarie chiarificazioni.

E veniamo ora alla coppia *mimesis-muthos*.

La *Poetica* di Aristotele ha un solo concetto davvero comprensivo: quello di *mimesis*. Tale concetto viene definito solo contestualmente e in uno solo dei suoi usi, quello che qui ci interessa, come l'imitazione o la rappresentazione dell'azione. Più precisamente: l'imitazione o la rappresentazione dell'azione mediante il linguaggio metrico, quindi accompagnato da ritmi (e bisogna aggiungere, nel caso della tragedia

4 *Muthos* viene da noi tradotto con *intrigue* (intrigo) sul modello dell'inglese *plot*. È anche giustificato tradurre, come fanno taluni, con *histoire*: non ho seguito tale uso in ragione dell'importanza che il termine storia, nel senso di storiografia, ha in questo mio lavoro. Inoltre il termine francese *histoire* non consente di distinguere, come l'inglese, tra *story* e *history*. Per contro il termine *intrigue* orienta immediatamente al suo equivalente: la connessione dei fatti, ciò che non avviene nella traduzione di J. Hardy con *favola*. Anche Manara Valgimigli (Laterza, Bari 1973), che noi seguiamo, traduce *muthos* con *favola*. Per conseguenza, seguendo la correzione introdotta da Ricoeur, anche noi traduciamo *muthos* con *intrigo*. (*ndt*)

5 G. Else, *ad* 47 a 8-18. Il commentatore suggerisce di tradurre il termine *mimesis*, quando appare al plurale (47 a 16), con *imitatings*, per sottolineare che il processo mimetico esprime l'attività mimetica stessa. La desinenza *-sis* comune a *poiesis*, *sustasis*, *mimesis* sottolinea il carattere di *processo* di ognuno di questi termini.

che è l'esempio fondamentale, lo spettacolo e il canto)[6]. Ma ciò che viene preso in esame è solo l'imitazione o la rappresentazione dell'azione che è propria della tragedia, della commedia e dell'epopea. Non abbiamo tanto una definizione generale, quanto una definizione dell'imitazione o della rappresentazione dell'azione che è caratteristica della tragedia[7]. Noi non ci soffermeremo su questa definizione della tragedia, seguiremo piuttosto il filo che lo stesso Aristotele ci offre, sempre nel capitolo VI, quando ci fornisce la chiave della costruzione di tale definizione. Non si tratta di una definizione costruita sulla base della differenza specifica, bensì mediante articolazione in «parti»: «Sono sei dunque gli elementi costitutivi di ogni tragedia, onde risulta quel carattere speciale che distingue la tragedia: e sono, l'intrigo, i caratteri, il linguaggio, il pensiero, lo spettacolo e la composizione musicale» (1450 a 7-9).

Ciò che mi preme sottolineare e che mi sarà utile per il seguito del presente lavoro è la quasi identificazione tra le due espressioni: imitazione o rappresentazione di azione e connessione dei fatti. La seconda espressione è, come s'è già detto, il definiente che Aristotele sostituisce al definito *muthos* intrigo. Questa quasi-identificazione è convalidata mediante una prima gerarchizzazione tra le sei parti, la quale pone al primo posto il «che cosa» (oggetto) della rappresentazione—intrigo, caratteri, pensiero—rispetto al «per mezzo di che» (mezzo)—il linguaggio e il canto—, e al «come» (modo)—lo spettacolo; successivamente grazie ad una seconda disposizione gerarchica all'interno del «che cosa», che pone l'azione al di sopra dei caratteri e del pensiero («e la tragedia, ripeto, è mimesi di azioni, *mimesis praxeos*, e appunto per codesta azione ella è sopra tutto mimesi di persone che agiscono» 1450 b 3). Al termine di questa duplice gerarchizzazione, l'azione risulta come la «parte principale», il «fine intenzionato», il «principio» e per così dire l'«anima» della tragedia. Tale quasi identificazione è confermata mediante la for-

6 Comunque le «rappresentazioni in immagini» (47 a 19), evocate nel capitolo I, capitolo consacrato al «come della rappresentazione» e non al suo «che cosa» e al suo «modo» (si veda più avanti), forniscono dei paralleli illuminanti presi a prestito dalla pittura.

7 «Tragedia dunque è mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione; in un linguaggio abbellito di varie specie di abbellimenti, ma ciascuno a suo luogo nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa (*apangelia*), la quale, mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni» (cap. VI, 49*b* 24-28).

mula: «Così dunque mimesi dell'azione è l'intrigo» (1450 a 1).

È questo testo che ormai ci farà da guida. Esso ci impone di pensare insieme e di definire reciprocamente l'imitazione o la rappresentazione dell'azione e la connessione dei fatti. Grazie a tale equivalenza viene esclusa qualsiasi interpretazione della *mimesis* aristotelica in termini di copia, di replica dell'identico. L'imitazione o la rappresentazione è una attività mimetica nella misura in cui produce qualche cosa, vale a dire la connessione dei fatti mediante la costruzione dell'intrigo. In tal modo noi usciamo dall'uso platonico della *mimesis*, al tempo stesso dal suo uso metafisico e dal suo senso tecnico che troviamo nel terzo libro della *Repubblica*, dove si oppone il racconto «mediante *mimesis*» al racconto «semplice». Riserviamo questo secondo punto per la discussione del rapporto tra racconto e dramma. Da Platone ricaviamo il senso metafisico conferito alla *mimesis*, in raccordo con il concetto di partecipazione, grazie al quale le cose imitano le idee, e le opere d'arte imitano le cose. Mentre la *mimesis* platonica pone, tra l'opera d'arte e il modello ideale che ne è il fondamento ultimo[8], una distanza di secondo grado, la *mimesis* di Aristotele ha un solo ambito: il fare umano, le arti di composizione[9].

Se quindi si mantiene alla *mimesis* il carattere di attività che gli deriva dalla *poiesis* e se, inoltre, si mantiene ferma la definizione della *mimesis* per mezzo del *muthos*, allora non bisogna esitare a comprendere l'azione—complemento oggetto nella espressione: *mimesis praxeos* (1450 b 3)—come il correlato della attività mimetica retta dalla connessione dei fatti (in forma di sistema). Prenderemo in esame, più avanti, altre possibili maniere di costruire la relazione che l'imitazione ha con il suo «che cosa» (intrigo, caratteri e pensiero). La stretta correla-

8 Aristotele, qui, replica a Platone che replica a Gorgia (Redfield, *op. cit.*, pp. 45ss.). Quest'ultimo loda il pittore e l'artista per la loro arte di ingannare (*Dissoi logoi* e *Elogio di Elena*). Socrate ne ricava un argomento contro l'arte e il potere che essa conferisce di manipolare l'opinione. Tutta la discussione della *mimesis* nel libro x della *Repubblica* è dominata da questa sfiducia. È nota la definizione dell'arte come «imitazione dell'imitazione, distante doppiamente da ciò che è» (*Repubblica*, x, 596*a*-597*b*) e inoltre condannata ad «imitare il *pathos* degli altri» (604*e*). *Il legislatore* non può quindi che vedere nella poesia il rovescio della filosofia. La *Poetica* è così una replica a *Repubblica* x: per Aristotele l'imitazione è una attività e una attività che *insegna*.

9 I «mezzi» della rappresentazione ai quali abbiamo già fatto allusione, anche se più numerosi di quelli che la tragedia, la commedia e l'epopea mettono in atto, non ci fanno mai uscire dalle arti di composizione.

zione tra *mimesis* e *muthos* suggerisce di conferire al genitivo *praxeos* il senso dominante, anche se non esclusivo, di correlato noematico di una noesi pratica[10]. L'azione è il «costruito» della costruzione ed è quest'ultima l'attività mimetica. Più avanti vedremo che non si deve forzare troppo questa correlazione che tende a rinchiudere il testo poetico su se stesso, una conseguenza questa che non è affatto imposta dal testo della *Poetica*. L'unica istruzione che Aristotele ci fornisce è quella di costruire il *muthos*, cioè la connessione dei fatti, come il «che cosa» della *mimesis*. La correlazione noematica è quindi tra *mimesis praxeos*, inteso come un sintagma unico e la connessione dei fatti, inteso come un altro sintagma. Riportare la medesima relazione di correlazione all'interno del primo sintagma, tra *mimesis* e *praxis*, è ad un tempo plausibile, fecondo e rischioso.

Ma non lasciamo la coppia *mimesis-muthos* senza dire una parola circa gli ulteriori condizionamenti che mirano a dare conto dei generi già costituiti della tragedia, della commedia e dell'epopea e, inoltre, a giustificare la preferenza accordata da Aristotele alla tragedia. Occorre essere molto attenti a questi ulteriori condizionamenti. È da questi infatti che occorre liberarsi se vogliamo ricavare dalla *Poetica* di Aristotele il modello di costruzione di intrigo che intendiamo estendere ad ogni composizione che chiamiamo narrativa.

Il primo condizionamento limitante deve servire a dar conto della distinzione tra commedia da un lato e tragedia e epopea dall'altro. Tale distinzione non è messa in rapporto con l'azione in quanto tale bensì con i caratteri che Aristotele subordina rigorosamente all'azione, come vedremo più avanti. Viene infatti introdotta già a partire dal secondo capitolo della *Poetica*: la prima volta che, in effetti, Aristotele deve fornire un correlato determinato all'attività di «coloro che rappresentano»

10 Preferisco questo vocabolario husserliano a quello più saussuriano scelto dagli ultimi traduttori francesi che considerano la *mimesis* come il significante, la *praxis* come il significato, con l'esclusione di ogni referenza extra-linguistica (Dupont-Roc e Lallot, *ad* 51 a 35, pp. 219-220). Anzitutto, la coppia significante-significato non mi sembra appropriata, per delle ragioni che ho spiegato ne *La Metafora viva* e che ricavo da Benveniste, all'ordine semantico del discorso-frase e a fortiori a quello del testo, che è una composizione di frasi. Inoltre, la relazione noetico-noematica non esclude uno sviluppo referenziale, rappresentato in Husserl dalla problematica del riempimento. Ora, spero di mostrare più avanti che la *mimesis* aristotelica non si esaurisce nella stretta correlazione noetico-noematica tra rappresentazione e rappresentato, ma apre la via ad una ricerca dei referenti dell'attività poetica intenzionati dalla costruzione dell'intrigo a monte e a valle della *mimesis-muthos*.

lo definisce mediante l'espressione «gli agenti»: «coloro che imitano persone che agiscono» (1448 a 1). Se non arriva direttamente alla formula, la sola canonica per la *Poetica*, della *mimesis* «rappresentazione di azione», ciò dipende dal fatto che ha bisogno di introdurre immediatamente nel campo della rappresentazione espressa mediante un linguaggio ritmato, un criterio *etico* di nobiltà o di bassezza, criterio che si applica ai personaggi in quanto hanno questo o quel carattere. Sulla base di tale dicotomia si può definire la tragedia come la rappresentazione degli uomini «in meglio» e la commedia «in peggio»[11].

Il secondo condizionamento limitativo è quello che separa l'epopea da un lato dalla tragedia e dalla commedia dall'altro; e queste ultime si trovano stavolta sul medesimo versante. Tale condizionamento merita la massima attenzione, dal momento che si dispone nella logica che anche noi seguiamo, quella cioè di considerare il racconto come il genere comune e l'epopea come una specie narrativa. Il genere a questo punto è l'imitazione o la rappresentazione dell'azione di cui il racconto e il dramma sono altrettante specie coordinate. In forza di quale condizionamento bisogna contrapporle? Anzitutto merita d'essere sottolineato il fatto che non è un condizionamento quello che divide gli oggetti, il «che cosa» della rappresentazione, bensì il suo «come», il suo «modo»[12]. Ora, se i tre criteri dei mezzi, del modo e dell'oggetto sono in linea di principio uguali, tutto il peso dell'analisi ulteriore sarà sul versante del «che cosa». L'equivalenza tra *mimesis* e *muthos* è una equivalenza mediante il «che cosa». Di fatto, nell'ordine dell'intrigo, l'epopea segue le regole della tragedia con l'unica variante della «lunghezza» che può essere ricavata dalla composizione stessa e che non tocca le regole fondamentali della connessione dei fatti. L'essenziale è che il poeta—nar-

11 Meglio o peggio di che cosa? Il testo lo dice: meglio «degli uomini attuali» (48 a 18). Discuterò più avanti questo rinvio della *Poetica* ad un aspetto dell'azione etica nel mondo «reale». Congiungerò questo rinvio ad un uso del termine *mimesis* meno strettamente regolato dalla correlazione noematica al *muthos*. Bisogna notare che questa referenza all'etica si applica in linea di diritto all'intero campo dell'attività mimetica, in particolare alla pittura. La distinzione tra commedia e tragedia non è altro, in questo senso, che una applicazione del criterio del «come» alle arti del linguaggio in versi (48 a 1-18).

12 Nel suo commento al capitolo III, dedicato al *modo* della *mimesis*, Else nota che i tre modi—narrativo, misto e drammatico—costituiscono una progressione che fa del modo drammatico l'imitazione per eccellenza, grazie al carattere diretto dell'espressione della verità umana, dal momento che i personaggi fanno, loro stessi, l'azione rappresentata o imitata (*op. cit.*, p. 101).

ratore o drammaturgo—sia «creatore di intrighi» (1451 b 27). Merita ancora d'essere sottolineato il fatto che la differenza di modo, già relativizzata in quanto semplice modo, continua a subire, all'interno del suo campo di applicazione, una serie di attenuazioni nel corso delle analisi successive della *Poetica*.

All'inizio (capitolo III), la differenza è chiara e netta: una cosa è per colui che imita, quindi per l'autore dell'attività mimetica, prescindendo dall'arte e dalla qualità dei caratteri, comportarsi come «narratore» (*apangelía, apangélionta*); altra cosa è fare dei personaggi «coloro che rappresentano direttamente tutt'intiera l'azione come se ne fossero essi medesimi i personaggi viventi e operanti» (1448 a 23)[13]. Ecco una distinzione ricavata dall'atteggiamento del poeta nei confronti dei suoi personaggi (è in questo che esso costituisce un «modo» di rappresentazione); o il poeta parla direttamente: allora racconta quello che i personaggi fanno; oppure dà loro la parola e parla indirettamente per loro tramite: sono essi, a questo punto, che «fanno il dramma» (1448 a 29).

La distinzione ci impedisce di raccogliere sotto il medesimo titolo di racconto epopea e dramma? Niente affatto. Anzitutto noi non qualifichiamo il racconto mediante il «modo», cioè l'atteggiamento dell'autore, bensì mediante l'«oggetto», dal momento che noi chiamiamo racconto quel che Aristotele chiama *muthos*, ovvero la connessione dei fatti. Non differiamo quindi rispetto ad Aristotele sul piano da lui scelto, quello del «modo». Per evitare qualsiasi confusione, distingueremo il racconto in senso lato, definito come il «che cosa» dell'attività mimetica, e il racconto nel senso stretto della *diegesis* aristotelica che ormai chiameremo composizione diegetica[14]. Anzi, il transfert terminolo-

13 Aristotele adopera simultaneamente *apangelia* (cap. III) e *diegesis* (capp. XXIII e XXIV): «l'epopea che è un racconto (*en de te epopoiia to diegesin*)» (59 b 26). Il vocabolario deriva da Platone (*Repubblica* III, 392c-394c). Ma mentre in Platone il racconto «mediante mimesis» era contrapposto al racconto «semplice», come racconto affidato ad un personaggio a racconto diretto, con Aristotele la *mimesis* diviene la grande categoria inglobante della composizione drammatica e della composizione diegetica.

14 Dupont-Roc e Lallot, *op. cit.*, p. 370, non esitano, nel loro commento al cap. XXIII, a parlare di «racconto diegetico» e di «racconto narrativo» per designare il racconto riferito dal narratore (secondo la definizione del cap. III della *Poetica*). Si deve quindi poter parlare anche del racconto drammatico e in tal modo accordare al termine di racconto un carattere generico in rapporto alle sue due specie drammatica e diegetica.

gico fa minor violenza alle categorie di Aristotele il quale, a sua volta, s'impegna a minimizzare la differenza, sia che si situi sul versante del dramma, sia su quello dell'epopea. Sul versante del dramma, viene detto che tutto quello che l'epopea possiede (intrigo, caratteri, pensiero, ritmo) lo possiede anche la tragedia. Ora quello che essa ha di più (lo spettacolo e la musica) non sono poi essenziali. Lo spettacolo, in particolare, è sì una parte della tragedia, ma «non ha a che fare niente con la nostra ricerca e nemmeno con la poetica in generale, poiché il fine proprio della tragedia è conseguibile anche senza rappresentazione scenica e senza attori» (1450 b 17-19). Più avanti, nella *Poetica*, quando si passa a considerare l'esercizio classico della distribuzione dei premi (capitolo XXVI), Aristotele può attribuire alla tragedia la capacità di dare a vedere; ma subito ritratta: «La tragedia anche senza l'aiuto dell'azione raggiunge il suo fine, né piú né meno dell'epopea: perché una tragedia basta leggerla» (1462 a 12)[15]. Sul versante dell'epopea il rapporto del poeta con i suoi personaggi nell'atto del raccontare non è così diretto come vorrebbe la definizione. Una prima attenuazione la troviamo fin dal principio: Aristotele aggiunge una parentesi alla sua definizione del poeta come narratore: «Può assumere personalità diverse, come fa Omero, o può narrare in persona propria rimanendo sempre lo stesso senza alcuna trasposizione» (1448 a 21-3). Precisamente, poco più avanti, Omero è fatto oggetto di elogio (capitolo XXIII) per la sua arte di nascondersi dietro i suoi personaggi ben marcati, di lasciarli agire, parlare in loro nome, in una parola per la capacità di tenere la scena. In tal modo l'epopea imita il dramma. Così Aristotele può scrivere, senza alcun paradosso, all'inizio del capitolo consacrato all'«arte di raccontare in versi» (59 a 17): «È chiaro che anche qui come nelle tragedie, l'intrigo deve essere costituito drammaticamente» (59 a 19). Così nella coppia dramma-narrazione, è il primo termine che qualifica

[15] Si può attenuare nel modo seguente la contraddizione dei due giudizi sullo spettacolo e al tempo stesso quel pizzico di malafede di Aristotele che vuole fare accettare la sua preferenza per la tragedia senza transigere con il suo modello formale che esclude la messa in scena effettiva. Si può dire da un lato, con Dupont-Roc e Lallot (*op. cit.*, pp. 407-8), che il testo teatrale contiene tutti gli aspetti costitutivi dell'attività mimetica, senza l'esistenza dello spettacolo, e dall'altro che il tipo di enunciazione del testo drammatico contiene l'esigenza di essere mostrato, messo in scena. Direi: il testo, senza lo spettacolo, è una prescrizione di spettacolo. Lo spettacolo effettivo non è necessario perché questa prescrizione esista. Questo statuto è anche quello della partizione d'orchestra.

lateralmente il secondo al punto da servirgli da modello. In molti modi, allora, Aristotele attenua l'opposizione «modale» tra imitazione (o rappresentazione) diegetica e imitazione (o rappresentazione) drammatica, opposizione che, comunque, non tocca l'oggetto dell'imitazione, cioè la costruzione dell'intrigo.

Un'ultima difficoltà merita d'essere posta sotto il titolo della coppia *mimesis-muthos*, perché ci fornisce l'occasione di precisare l'uso aristotelico della *mimesis*. È quella che subordina la considerazione dei personaggi a quella dell'azione. Sembra questa una limitazione, se si considera lo sviluppo moderno del romanzo e la tesi di Henry James[16] che conferisce allo sviluppo del personaggio un diritto uguale se non superiore a quello dell'intrigo. Come osserva Frank Kermode[17], per sviluppare un personaggio bisogna raccontare di più; e per sviluppare un intrigo bisogna arricchire un personaggio. Aristotele è più esigente: «La tragedia non è mimesi di uomini bensì di azioni e di vita, che è come dire di felicità (e l'infelicità si risolve in azione) e il fine stesso è una specie di azione non una qualità... Si osservi che senza azione non ci potrebbe essere tragedia, senza personaggi sì» (50 a 16-24). Si può certo attenuare il rigore delle gerarchie facendo osservare che si tratta soltanto di ordinare le «parti» della tragedia. Inoltre la differenza tra tragedia e commedia è ricavata dalle differenze etiche che toccano i personaggi. L'attribuzione del secondo posto ai personaggi non comporta una squalifica della categoria del personaggio. Incontreremo nella semiotica narrativa contemporanea—derivante da Propp—tentativi analoghi a quelli di Aristotele per ricostruire la logica narrativa partendo non già dai personaggi bensì dalle «funzioni», cioè dai segmenti astratti di azione.

Ma l'essenziale non sta qui: dando la precedenza all'azione rispetto al personaggio, Aristotele fissa lo statuto mimetico dell'azione. È nell'etica (cfr. *Etica nicomachea* II, 1105 a 30ss.) che il soggetto precede

16 Henry James, prefazione a *The Portrait of a Lady* (1906) in *The Art of the Novel*, ed. R.P. Blackmuir, New York 1934, pp. 42-48.

17 Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy*, Harvard University Press 1979, pp. 81ss. Nello stesso senso, James Redfield nota che l'*Iliade* è costruita attorno alla collera di Achille e al destino tragico di Ettore. Ma, in una epopea nella quale i personaggi non hanno una interiorità affermata, l'interazione dei caratteri è la sola cosa che importa. Per conseguenza, il carattere acquisisce il suo significato solo producendo un intrigo (*ibid.*, p. 22). Non c'è più discussione circa l'ordine di priorità se si intende per intrigo «that implicit conceptual unity which has given the work its actual form» (*ibid.*, p. 23). È la linea di soluzione che io scelgo in questo mio lavoro.

l'azione nell'ordine delle qualità morali. Nella poetica, la composizione dell'azione da parte del poeta determina la qualità etica dei personaggi. La subordinazione del personaggio all'azione non è un vincolo analogo ai due precedenti, fissa l'equivalenza tra le due espressioni: «rappresentazione di azione» e «connessione dei fatti». Se l'accento deve esser messo sulla connessione, allora l'imitazione o la rappresentazione deve riguardare l'azione più che gli uomini.

2. *L'intrigo: un modello di concordanza*

Mettiamo per qualche momento tra parentesi il problema dello statuto della *mimesis*, nella misura in cui non è definita unicamente dalla costruzione dell'intrigo, e volgiamoci alla teoria del *muthos* per coglier-vi il punto di partenza della nostra teoria della composizione narrativa.

Non possiamo dimenticare che la teoria del *muthos* è tolta dalla definizione della tragedia che si legge al capitolo VI della *Poetica* e che abbiamo precedentemente citato. Aristotele fa solo la teoria del *muthos* tragico.

L'interrogativo che non ci lascerà fino alla fine del presente lavoro è quello di sapere se il paradigma di ordine, tipico della tragedia, è suscettibile di estensione e di trasformazione, al punto di poter essere applicato all'intero campo narrativo. Ma questa difficoltà non deve fermarci. Il rigore del modello tragico presenta questa superiorità di collocare assai in alto l'esigenza di ordine mentre avviamo la nostra ricerca a proposito della comprensione narrativa. Immediatamente viene fissato il contrasto più netto possibile con la *distentio animi* agostiniana. Così il *muthos* tragico si pone come la soluzione poetica del paradosso speculativo del tempo, nella misura in cui l'invenzione dell'ordine viene posta con l'esclusione di qualsiasi caratteristica temporale. Sarà nostro compito e nostra responsabilità ricavare le implicazioni temporali del modello, in connessione con la nuova esposizione della teoria della *mimesis* che proponiamo più avanti. Ma il compito di pensare ad un tempo la *distentio animi* di Agostino e il *muthos* tragico di Aristotele risulterà quanto meno plausibile, se si considera che la teoria aristotelica non mette l'accento sulla sola concordanza bensì, in modo assai sottile, sul gioco della discordanza all'interno della concordanza. È questa dialettica interna alla composizione poetica che fa del *muthos* tragico la figura rovesciata del paradosso agostiniano.

È anzitutto la concordanza che sottolinea la definizione del *muthos* come connessione di fatti. E tale concordanza è caratterizzata da tre aspetti: completezza, totalità, estensione adeguata[18].

La nozione di «totalità» (*holos*) è il cardinale dell'analisi che segue. Quest'ultima, lungi dall'orientarsi verso una ricerca della dimensione temporale della connessione, si rivolge esclusivamente alla sua natura logica[19]. Ed è proprio nel momento in cui la definizione segue da vicino la nozione di tempo che essa si pone a distanza: «Un tutto è ciò che ha principio e mezzo e fine» (50 b 26). Ora, è solo grazie alla composizione poetica che qualche cosa vale come principio, come mezzo o come fine: ciò che definisce il principio non è l'assenza di antecedenti, bensì l'assenza di necessità nella successione. Quanto alla fine è sì ciò che viene dopo altro, ma, «o che ne sia la conseguenza necessaria o che semplicemente le sussegua nell'ordine normale dei fatti» (50 b 30). Solo il mezzo sembra definito dalla semplice successione: «Mezzo è ciò che si trova dopo un'altra cosa, e un'altra è dopo di lui» (50 b 31). Ma nel modello tragico esso ha la sua logica propria che è quella del «rovesciamento» (*metabolé*, *metabállein*, 51 a 14; *metabasis*, 52 a 16)

18 «Noi abbiamo già stabilito che la tragedia è mimesi di una azione perfettamente compiuta in se stessa (*teleias*), tale cioè da costituire un tutto (*holes*) di una certa grandezza (*megethos*)» (50 b 23-25).

19 Else è particolarmente fermo su questa disgiunzione tra logico e cronologico (cfr. commento *ad* 50 b 21-34). Conta soltanto la necessità interna che fa del verosimile o del necessario «the grand law of poetry» (*op. cit.*, p. 282). Il commentatore arriva fino al punto di vedere in questo schema temporale idealmente denso «a kind of Parmenidian "on" in the realm of art» (p. 294). Si fonda sul fatto che, parlando dell'epopea nel cap. XXIII, Aristotele mette in guardia contro quei tipi di «cronache che sono necessariamente l'esposizione non di una azione ma di un periodo unico (*henos khronou*)» (59 a 22-23). A questo «report of a single time», Aristotele oppone i suoi universali che sono «timeless» (p. 574). Non credo che occorra spingere tanto a fondo l'opposizione tra logico e cronologico, con il pericolo di dover rinunciare alla parentela tra la *Poetica* e l'*Etica*. Tenterò, per parte mia, nel prossimo capitolo, di elaborare una nozione non cronologica della temporalità narrativa. Else stesso non parla forse di eventi contenuti nel dramma come di «events which are not in time at least in the usual sense» (p. 574)? Anche il tempo drammatico non può essere completamente ignorato, dal momento che si accorda all'epopea il privilegio di poter «esporre più parti dell'intrigo nel loro svolgimento simultaneo (*hama*)» (59 b 27). La *prospettiva temporale unica*, che impone una azione eseguita dai personaggi stessi, merita bene che si rifletta sul tempo del racconto drammatico in quanto distinto dal racconto diegetico e sul tempo dell'intrigo che regge entrambi.

dalla fortuna alla sfortuna. La teoria dell'intrigo «complesso» darà una tipologia dei rovesciamenti con effetto propriamente tragico. Nell'analisi di questa idea di «tutto», l'accento è posto sull'assenza di casualità e sulla conformità alle esigenze di necessità o di probabilità che regolano la successione. Ora, se la successione può così essere subordinata a qualche connessione logica, ciò deriva dal fatto che le idee di principio, di mezzo e di fine non sono ricavate dall'esperienza: non sono degli aspetti dell'azione effettiva, bensì degli effetti dell'ordinamento del poema.

Analogamente per l'estensione. È solo nell'intrigo che l'azione ha un contorno, un limite (*horos*, 51 a 6) e, per conseguenza, una estensione. Ritorneremo più avanti, a proposito dell'estetica della ricezione, che troviamo in germe in Aristotele, sul ruolo dello sguardo o della memoria nella definizione di tale criterio di convenienza. Prescindendo dalla capacità dello spettatore di cogliere l'opera con un solo sguardo, questo criterio esterno entra in composizione con una esigenza interna all'opera e che è l'unica che qui importi: «Una lunghezza tale in cui, mediante una serie di casi che si vengano consecutivamente svolgendo l'uno dall'altro secondo le leggi della verosimiglianza o della necessità, sia possibile di passare dalla felicità alla infelicità o da questa a quella. Ecco un limite (*horos*) sufficiente per la grandezza dell'intrigo tragico» (51 a 12-15). Certo, tale estensione non può essere che temporale: il rovesciamento esige tempo. Ma è il tempo dell'opera, non il tempo degli avvenimenti del mondo: il carattere di necessità si applica a eventi che l'intrigo rende contigui (*ephexes*, *ibid.*). I tempi vuoti sono esclusi. Non ci si chiede che cosa l'eroe abbia fatto tra due avvenimenti che nella vita sarebbero separati: nell'*Edipo Re*, nota Else, il messaggero ritorna proprio nel momento in cui l'intrigo esige la sua presenza: «Né prima né dopo» (*no sooner and no later*, *op. cit.*, p. 293). Così, per ragioni interne alla composizione l'epopea ammette una estensione più grande: più tollerante nei confronti degli avvenimenti episodici, essa esige maggiore ampiezza ma senza venir meno all'esigenza del limite.

Non soltanto il tempo non viene preso in considerazione, anzi è escluso: così, a proposito dell'epopea (capitolo XXIII), sottoposta alle esigenze di completezza e totalità che in modo eccellente si ritrovano nella tragedia, Aristotele oppone due tipi di unità: da un lato l'unità temporale (*henos khronou*) che caratterizza «un *solo* periodo di tempo che comprende tutti quei fatti che accaddero in quel periodo di tem-

po in relazione a uno o più personaggi; e ciascuno di questi fatti si trova rispetto agli altri in un rapporto puramente casuale» (59 a 23-24); dall'altro l'unità drammatica che caratterizza «un *solo* fatto» (59 a 22) (che forma un tutto e va fino al suo termine, con un inizio, un mezzo e una fine). Numerose azioni che sopraggiungono in un unico periodo di tempo non fanno dunque una sola azione. Ecco perché Omero viene elogiato per aver scelto nella storia della guerra di Troia—anche se essa ha un inizio e una fine—«un'unica parte» di cui solo la sua arte ha determinato un inizio e una fine. Queste annotazioni confermano che Aristotele non mostra alcun interesse per la costruzione del tempo suscettibile di essere implicata nella costruzione dell'intrigo.

Se quindi il legame interno dell'intrigo è logico più che cronologico, di quale logica si tratta? A ben vedere il termine logico non viene nemmeno usato, salvo riconoscere che necessità e probabilità sono categorie ben note nell'*Organon*. Il termine logico non viene usato perché si tratta di una intelligibilità adeguata al campo della *praxis* e non della *theoria*, vicina quindi alla *phrónesis* che è l'intelligenza dell'azione. La poesia in effetti è un «fare», e un «fare» a riguardo di un «fare»—gli «agenti» del capitolo II. Solamente non si tratta di un fare effettivo, etico, ma appunto inventato, poetico. Ecco perché bisogna ben distinguere i tratti specifici di questa intelligenza mimetica e mitica, nel senso che Aristotele conferisce a questi due termini.

Che si tratti appunto di intelligenza, Aristotele ne è consapevole fin dal capitolo IV nel quale fissa, secondo un procedimento genetico, i suoi concetti orientatori. Perché, si chiede, proviamo piacere nel guardare le immagini di cose in se stesse ripugnanti come è il caso di animali spregevoli o di cadaveri? «E il motivo è questo, che l'apprendere non è solamente per i filosofi un piacere grandissimo, ma anche per gli altri uomini allo stesso modo [...] infatti il diletto che proviamo a vedere le immagini delle cose deriva appunto da ciò, che, attentamente guardando, ci interviene di scoprire e di riconoscere che cosa ogni immagine rappresenti, come se, per esempio, uno esclamasse: Sì è proprio lui» (48 b 12-17). Imparare, concludere, riconoscere la forma: ecco la struttura intelligibile del piacere dell'imitazione (o della rappresentazione)[20]. Ma se non sono gli universali dei filosofi, che cosa possono

[20] Sulla «risposta intellettuale» alle imitazioni dell'artista, cfr. G. Else (commento *ad* 48 b 4-24). James Redfield insiste ugualmente con forza su questa funzione di *insegnamento* dell'imitazione (*op. cit.*, pp. 52-55): il probabile è universale a modo suo (pp. 55-60); l'intrigo fa conoscere (pp. 60-67). In tal modo la

essere questi universali «poetici»? Che si tratti di universali, è certo, dal momento che è possibile definirli mediante la duplice opposizione del possibile rispetto all'effettivo e del generale rispetto al particolare. La prima coppia è illustrata, come è noto, mediante la ben nota opposizione tra la poesia e la storia così come la intende Erodoto[21]: «Infatti lo storico e il poeta non differiscono perché l'uno scriva in versi e l'altro in prosa; la storia di Erodoto, per esempio, potrebbe benissimo esser messa in versi, e anche in versi non sarebbe meno storia di quel che sia senza versi: la vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualcosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare» (51 b 4-7).

Eppure il problema non è completamente chiarito: infatti Aristotele si preoccupa di contrapporre alle «cose realmente accadute [...] quelle che possono accadere, cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verosimiglianza o della necessità» (51 a 37-38). E più avanti: «Dell'universale possiamo dare un'idea in questo modo: a un individuo di tale o tale natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi della verosimiglianza o della necessità» (51 b 9). In altri termini: il possibile, il generale devono essere cercati solo nella connessione dei fatti, dal momento che è tale connessione che deve essere necessaria o verosimile. In una parola, è l'intrigo che deve esser tipico. Comprendiamo allora perché l'azione prevale rispetto ai personaggi: è l'universalizzazione dell'intrigo che universaliz-

Poetica conserva uno stretto legame con la retorica del V secolo e la sua cultura dell'argomentazione. Ma, mentre nel tribunale l'argomentazione si aggiunge al racconto, a sua volta legato al contingente, il dramma include l'argomentazione nel racconto e costruisce le condizioni dell'avvenimento a partire dall'intrigo: «We can then define fiction as the outcome of a hypothetical inquiry into the intermediate causes of action, an inquiry which has led the poet to the discovery and communication in a story of some universal pattern of human probability and necessity» (pp. 59-60). Così «fiction is the outcome of a kind of inquiry» (p. 79): Come questo è potuto accadere? Chi si comporterebbe così? Nello stesso senso, Golden: «Through imitation, events are reduced to form and thus, however impure in themselves, the events portrayed are purified—clarified—into intelligibility» (*op. cit.*, p. 236).

21 Gli ultimi traduttori francesi dicono: la cronaca, dal momento che hanno riservato il termine di storia per tradurre *muthos*. Questa scelta ha il vantaggio di lasciare lo spazio per un giudizio meno negativo sulla storiografia.

za i personaggi, anche quando essi mantengono il loro nome proprio. Di qui il precetto: anzitutto concepire l'intrigo e poi attribuire dei nomi.

Si può obiettare che l'argomentazione è circolare: il possibile e il generale caratterizzano il necessario o il verosimile; ma è il necessario e il verosimile che condizionano il possibile e il generale. Dobbiamo allora supporre che la connessione in quanto tale, vale a dire un nesso analogo a quello di causalità, rende tipici i fatti così connessi? Cercherò, sulla scorta delle teorie narrative della storia, per esempio quella di Louis O. Mink[22], di porre tutto il peso della intelligibilità sulla connessione che esiste tra gli avvenimenti, cioè sull'atto giudicatorio del «prendere insieme». Pensare un nesso di causalità, anche tra avvenimenti singolari, vuol già dire universalizzare.

Che le cose stiano proprio così, ci viene confermato dalla opposizione tra intrigo semplice e intrigo a episodi (51 b 33-35). Aristotele non rifiuta gli episodi: la tragedia non può farne a meno se non vuol cadere nella monotonia e l'epopea se ne serve al meglio. Quella che è condannata è la sconnessione degli episodi: «Chiamo episodico quell'intrigo in cui gli episodi non sono legati fra loro (*met'alléla*) da alcun rapporto né di verosimiglianza né di necessità» (*ibid.*). Sta in questo l'opposizione fondamentale: «l'una dopo l'altra»/«l'una a causa dell'altra» (*di'alléla*, 52 a 4). L'una dopo l'altra è la successione episodica e quindi inverosimile; l'una a causa dell'altra è la connessione causale e quindi verosimile. Non è più possibile dubitare: il tipo di universalità che l'intrigo comporta deriva dal suo stesso ordine, viene di qui anche la sua completezza e la sua totalità. Gli universali che l'intrigo produce non sono affatto idee platoniche. Sono universali che hanno un rapporto con la saggezza pratica, quindi con l'etica e la politica. L'intrigo produce universali di questo tipo, quando la struttura dell'azione si basa sul legame interno all'azione e non su accidenti esterni. La connessione interna, in quanto tale, è l'abbozzo dell'universalizzazione. Sarebbe un aspetto della *mimesis* aver di mira nel *muthos* non la sua natura di favola quanto la sua coerenza. Il suo «fare» sarebbe quindi immediatamente un «fare» universalizzante. Tutto il problema del *Verstehen* narrativo è qui contenuto in germe. Comporre l'intrigo vuol già dire far nascere l'intelligibile dall'accidentale, l'universale dal singolare, il necessario o il verosimile dall'episodico. Non è forse quel-

22 Cfr. seconda parte, cap. II, l'atto configurante.

lo che dice Aristotele (51 b 29-32): «D'onde si conclude chiaramente che il poeta ha da essere poeta cioè creatore di storie anziché di versi, in quanto egli è poeta solo in virtù della sua capacità mimetica e sono le azioni che egli imita. Se poi capiti ad un poeta di poetare su fatti realmente accaduti, costui non sarà meno poeta per questo, poiché anche tra i fatti realmente accaduti niente impedisce ve ne siano alcuni di tal natura quali sarebbe stato possibile e verosimile che accadessero; ed è appunto sotto questo aspetto che colui che li prende a trattare è il loro poeta[23]» (51 b 27-32)? I due versanti dell'equazione si equilibrano: creatore di intrigo/imitatore di azione: ecco il poeta.

Ma la difficoltà è risolta solo in parte: è possibile verificare una connessione causale nella realtà, ma che ne è della composizione poetica? Interrogativo imbarazzante: se l'attività mimetica «compone» l'azione, allora è lei a creare il necessario mediante la composizione. Non si può dire che veda l'universale, lo fa sorgere. Ma quali sono allora i suoi criteri? Troviamo una risposta parziale nella espressione che abbiamo sopra ricordato: «guardando ci interviene di scoprire e di riconoscere che cosa ogni immagine rappresenti, come se, per esempio, esclamassi: Sì è proprio lui» (48 b 16-17). Questo piacere del riconoscimento, come dicono gli ultimi commentatori francesi, presuppone, a mio avviso, un concetto prospettico di verità, in forza del quale inventare è ritrovare. Ma questo concetto prospettico di verità non ha posto in una teoria più formale della struttura di intrigo e suppone una teoria più elaborata della *mimesis* e che non sia quella che identifica *mimesis* e *muthos*. Ritornerò su questo punto alla fine di questo capitolo.

3. *La discordanza inclusa*

Il modello tragico non è semplicemente un modello di concordanza, bensì di concordanza discordante. E per questo rappresenta un corrispettivo della *distentio animi*. La discordanza è presente ad ogni stadio dell'analisi aristotelica, anche se viene affrontata tematicamente solo sotto il titolo dell'intrigo «complesso» (*vs.* «semplice»). Essa si annuncia già a cominciare dalla definizione canonica della tragedia: quest'ultima deve essere la rappresentazione di una azione nobile «condot-

23 Else esclama: «The maker of what happened! Not the maker of the actuality of events but of their logical structure, of their meaning: their having happened is accidental to their being composed» (*op. cit.*, p. 321).

ta fino al suo termine[24]...» (*téleios*) (49 a 25). Ora la completezza non è un elemento trascurabile, nella misura in cui il termine dell'azione è infelicità o felicità e la qualità etica dei personaggi fonda la plausibilità dell'uno o dell'altro esito. L'azione è quindi condotta al suo termine solo quando produce l'uno o l'altro esito. È così indicato lo spazio proprio degli «episodi» che conducono l'azione al suo termine. Aristotele non dice nulla contro gli episodi. Quel che rifiuta non sono tanto gli episodi quanto l'orditura episodica, l'intrigo in cui gli episodi si succedono casualmente. Gli episodi, controllati dall'intrigo, sono ciò che conferisce ampiezza all'opera e in tal modo una «estensione».

Ma la definizione della tragedia contiene una seconda indicazione: «...mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare (*catharsis*) da siffatte passioni» (49 b 26-27). Lasciamo per il momento la questione spinosa della *catharsis* e concentriamoci sul mezzo (*diá*) della *catharsis*. Else e Dupont-Roc-Lallot hanno, a mio avviso, ben compreso l'intenzione di Aristotele, riflessa nella costruzione della frase: la risposta emozionale dello spettatore è costruita nel dramma, nella qualità degli accadimenti distruttivi e dolorosi per i personaggi stessi. Ne avremo ulteriore conferma nell'uso del termine *pathos* come terzo ingrediente dell'intrigo complesso. In tal modo, la *catharsis*, prescindiamo dal significato del termine, viene messa in atto dall'intrigo medesimo. Per conseguenza la prima discordanza è rappresentata dagli accadimenti terribili e penosi. Sono essi la minaccia principale per la coerenza dell'intrigo. Ecco perché Aristotele ne parla nuovamente in rapporto con il necessario e il verosimile e nel medesimo contesto dedicato alla critica all'opera fatta di molteplici episodi (capitolo IX). Non troviamo più i sostantivi «pietà» e «terrore» bensì gli aggettivi «pietoso» e «terrificante» (52 a 2) che qualificano gli accadimenti rappresentati dal poeta mediante l'intrigo.

La concordanza discordante è ancor più direttamente presente nell'analisi dell'effetto di sorpresa. Aristotele caratterizza tale effetto mediante una straordinaria espressione in forma di anacoluto: «Fuor d'ogni nostra aspettazione e al tempo stesso con intima connessione e dipendenza l'uno dall'altro» (*pará ten doxan di' alléla*) (52 a 4). Il «meraviglioso» (*to thaumastón*) (*ibid.*)—vertice della discordanza—coincide

[24] Abbiamo precedentemente citato: «una azione perfettamente compiuta in se stessa, tale cioè da costituire un tutto e di una certa grandezza» (50 b 24-25). In questo contesto Aristotele commenta solo «tutto» e «grandezza».

con i colpi del caso che sembrano giungere a ragion veduta.

Ma arriviamo al cuore della concordanza discordante, comune agli intrighi semplici e complessi, con il fenomeno centrale della azione tragica che Aristotele chiama «mutamento» (*metabolé*) (capitolo XI). Nella tragedia il mutamento avviene dalla fortuna alla sfortuna, ma la direzione può essere quella opposta: la tragedia non sfrutta questa possibilità certo in ragione del ruolo degli accadimenti terrificanti o pietosi. È proprio questo mutamento che richiede tempo e regola l'ampiezza dell'opera. L'arte di comporre consiste nel far risultare concordante questa discordanza: «un fatto in conseguenza (*diá*) di un altro» prevale sul caso di «un fatto dopo (*metá*) l'altro»[25] (52 a 18-22). È nella vita, non nell'arte tragica, che la discordanza guasta la concordanza.

I mutamenti tipici dell'intrigo complesso sono, come è ben noto, il *colpo di scena* (*peripeteia*) e il *riconoscimento* (*anagnorisis*), ai quali bisogna aggiungere l'*effetto violento* (*pathos*). Troviamo le definizioni di tali modalità del mutamento nel capitolo XI e sono ben noti i commenti in proposito[26]. Ciò che qui ci importa è che Aristotele moltiplica i vincoli dell'intrigo tragico e rende così il suo modello ad un tempo più forte e più limitato. Più limitato, nella misura in cui la teoria del *muthos* tende ad identificarsi con quella dell'intrigo tragico: il problema sarà allora quello di sapere se ciò che chiamiamo il narrativo può ricavare l'effetto di sorpresa da altri procedimenti che non siano quelli elencati da Aristotele e quindi produrre altri vincoli che non siano quelli del tragico. Ma il modello diviene anche più forte, nella misura in cui il colpo di scena, riconoscimento ed effetto violento—soprattutto quando sono riuniti nella stessa opera, come nell'*Edipo* di Sofocle—portano al massimo grado di tensione la fusione del «paradossale» e della connessione «causale», della sorpresa e della necessità[27].

25 Redfield traduce 52 a 1-4: «The imitation is not only of a complete action but of things pitiable and fearful; such things most happen when they happen contrary to expectation because of one another (*di'allela*)». Else traduce: «contrary to experience but because of one another». Leon Golden: «unexpectedly, yet because of one another».

26 La tragedia di Edipo conserva ancora per noi, che ne conosciamo la trama e l'esito, il suo carattere di *peripeteia*? Sì, se non definiamo la sorpresa mediante qualche conoscenza esterna, ma grazie al rapporto rispetto all'*attesa* creata dal corso interno dell'intrigo: il rovesciamento è nella *nostra* attesa, ma creato *grazie* all'intrigo (si veda più avanti la discussione del rapporto tra la struttura interna e le disposizioni dell'uditorio).

27 È il ruolo del *riconoscimento*, come cambiamento dall'ignoranza in conoscen-

Ma è questa forza del modello che noi ritroviamo in tutte le teorie della narratività, con altri mezzi che non sono quelli del tragico. A questo proposito, ci si può chiedere se non si esce dal narrativo quando si abbandona il vincolo maggiore che costituisce il mutamento preso nella sua accezione più larga, quello che «rovescia l'effetto delle azioni» (52 a 22). Ritroveremo questo interrogativo quando ci chiederemo «ciò che ricava una storia (o delle storie) dall'azione», per riprendere il titolo del saggio di H. Lübbe[28]. Il ruolo degli effetti non voluti, e più ancora quello degli effetti «perversi» nella teoria della storiografia, ci porrà di fronte ad una domanda analoga. Numerose sono le implicazioni di una tale domanda: se il mutamento è tanto essenziale per ogni storia nella quale l'insensatezza minaccia la sensatezza, la congiunzione tra mutamento e riconoscimento non gode forse di una universalità che supera il caso della tragedia? Anche gli storici non cercano forse di mettere chiarezza là dove vi è perplessità? E la perplessità non è forse maggiore là dove i mutamenti di fortuna sono più inattesi? Altra implicazione ancor più vincolante: non bisognerà, allora, salvaguardare ad un tempo col mutamento il riferimento alla felicità e alla sventura? Ogni storia raccontata non ha, in ultima analisi, a che fare con rovesci di fortuna, sia verso il meglio che verso il peggio[29]? Bisognerebbe, inoltre, riservare un

za, nei limiti che diremo più avanti (cfr. la nota seguente), di *compensare* l'effetto di sorpresa contenuto nella *peripeteia* mediante la lucidità che essa instaura. Sfuggendo all'auto-delusione, l'eroe entra nella sua verità e lo spettatore nella *conoscenza* di questa verità. In tal senso Else ha forse ragione di accostare il problema della colpa tragica a quello del riconoscimento. La colpa, in quanto comporta ignoranza ed errore, è davvero il rovescio del riconoscimento. Sarà un problema importante, nella quarta parte di questo lavoro, tentare di gettare un ponte tra il riconoscimento nel senso aristotelico, il riconoscimento nel senso hegeliano e la ripetizione nel senso inteso da Heidegger.

28 Hermann Lübbe, *Was aus Handlungen Geschichten macht* in *Vernünftiges Denken*, a cura di Jürgen Mittelstrass e Manfred Riedel, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1978, pp. 237-250.

29 I limiti del modello sono forse più apparenti nel caso del riconoscimento, in cui i passaggi dalla non conoscenza alla conoscenza avvengono all'interno di rapporti «di amicizia o inimicizia tra coloro che sono destinati alla buona o alla cattiva fortuna» (52 a 31). Certo, l'amicizia va al di là del legame del sangue, ma essa costituisce un vincolo assai stretto. Ci si può chiedere se il romanzo moderno, almeno nella forma che ha assunto con *Pamela* di Richardson, facendo dell'amore l'unico esito dell'azione, non ricostituisca l'equivalente del vincolo d'amicizia o d'inimicizia a favore di un lavoro di lucidità che a sua volta equivale al riconoscimento aristotelico (cfr. terza parte, cap. 1).

posto adeguato all'effetto violento (*pathos*) in questa rassegna delle diverse modalità di mutamento: Aristotele ne fornisce, a ben vedere, una definizione assai limitativa al termine del capitolo XI. L'effetto violento deve essere ricondotto a quegli «incidenti terribili e strazianti» che accompagnano l'intrigo tragico e sono per eccellenza generatori di discordanza. «L'effetto violento»—*the thing suffered*, interpreta Else—porta al colmo la pietà e il terrore nell'intrigo complesso.

Questa considerazione della qualità emozionale degli accadimenti non è estranea alla nostra ricerca, come se la preoccupazione per l'intelligibilità propria alla ricerca di completezza e di totalità dovesse implicare un «intellettualismo» che bisognerebbe contrapporre all'«emozionalismo». Pietà e terrore sono qualità strettamente legate ai mutamenti di fortuna più inaspettati e orientati verso la disgrazia. Sono proprio questi accadimenti discordanti che l'intrigo tenta di rendere necessari e verosimili. In tal modo li purifica, meglio li epura. Più avanti ritorneremo su questo punto. È proprio includendo il discordante con il concordante che l'intrigo ricomprende il commovente nell'intelligibile. Aristotele arriva a dire che il *pathos* è un ingrediente dell'imitazione o della rappresentazione della *praxis*. Questi termini che l'etica oppone, la poesia li congiunge[30].

Ma bisogna spingersi più innanzi: se ciò che provoca pietà e terrore si lascia ricomprendere nel tragico, vuol dire che queste emozioni hanno, come dice Else (*op. cit.*, p. 375), una loro razionalità la quale funziona da criterio per la qualità tragica di ogni mutamento di fortuna. Due capitoli (XIII e XIV) sono dedicati a questo effetto di filtro che pietà e terrore esercitano nei confronti della struttura stessa dell'intrigo. In effetti, nella misura in cui queste emozioni sono incompatibili con il ripugnante e il mostruoso, così come con il disumano (l'assenza di tale «filantropia» che ci fa riconoscere dei «simili» nei personaggi) giocano il ruolo principale nella tipologia degli intrighi. Quest'ultima è costruita a partire da due assi: nobiltà o bassezza nei personaggi, esito felice o sfortunato. Sono le due emozioni tragiche che regolano la gerarchia delle possibili combinazioni: «si prova infatti pietà per una persona che sia immeritatamente colpita da sventura, si prova terrore per

[30] J. Redfield: «Pathe and learning together constitue the characteristic value to us of a well-made narrative. I suspect that Aristotle meant by katharsis exactly this combination of emotion and learning» (*op. cit.*, p. 67).

una persona la quale ugualmente colpita da sventura abbia parecchi punti di somiglianza con noi» (53 a 3-5).

Da ultimo, sono ancora le emozioni tragiche che esigono che l'eroe venga impedito sulla via del conseguimento dell'eccellenza nell'ordine della virtù e della giustizia da qualche «colpa» ma senza che si debba attribuire a malvagità o scelleratagine tale caduta nella disavventura. «Resta, fra queste due vie estreme, la via di mezzo. Sarà cioè buon personaggio da tragedia colui il quale, senza essersi particolarmente distinto per sua virtù o sentimento di giustizia, neanche sia tale da cadere in disavventura a cagione di sua malvagità o scelleratagine, bensì a cagione soltanto di qualche errore (*hamartía*)...[31]» (53 a 7ss.). Così anche il discernimento della colpa tragica viene esercitato mediante la qualità emozionale della pietà, del terrore e del senso dell'umano[32]. Il rapporto è quindi circolare. È la composizione dell'intrigo che epura le emozioni, portando gli accadimenti che producono pietà e terrore nella forma della rappresentazione, mentre sono delle emozioni epurate quelle che regolano il discernimento del tragico. Non è possibile portare più avanti l'inclusione di ciò che produce pietà e terrore entro l'orditura drammatica. Aristotele può concludere questo tema con queste parole: «E siccome il diletto proprio della tragedia, e che il poeta deve procurare, è quello che scaturisce mediante (*diá*) la mimesi, da (*apó*) fatti che déstino pietà e terrore, è chiaro che il poeta deve introdurre nell'interno dell'azione drammatica (*en empoieteon*) ciò appunto che potrà suscitare questi sentimenti»[33] (53 b 12-13).

31 L'*hamartia* non è soltanto un caso estremo di discordanza; essa contribuisce al massimo livello al carattere di *investigazione* dell'opera tragica. Essa *problematizza* l'infortunio immeritato. Interpretare l'errore tragico è il compito della tragedia, in quanto «inquiry in the strenghts and weaknesses of culture» (Redfield, *op. cit.*, p. 89). Ritorneremo più avanti su questo ruolo dell'opera poetica in quanto rivelatrice delle «disfunzioni» di una cultura (*ibid.*, p. 111, n. 1).

32 Else nota con ragione che questo discernimento fa di noi dei giudici: ma è in veste di compagni di umanità ugualmente fallibili (*as a court of fellow human beings*), e non come ministri della legge, che noi portiamo il nostro giudizio. L'epurazione della pietà e del timore sta al posto della condanna e dell'esecrazione. Non siamo tanto noi che operiamo la purificazione quanto l'intrigo (*op. cit.*, p. 437). Ritroviamo il legame che abbiamo prima indicato tra colpa tragica e riconoscimento. La *catharsis* è l'intero processo retto dalla struttura e che culmina nel riconoscimento.

33 Golden traduce: «Since the poet should produce pleasure from (*apo*) pity and fear through (*dia*) imitation, it is apparent that this function must be worked

Sono questi i vincoli crescenti ai quali Aristotele sottopone il suo modello tragico. Possiamo allora chiederci se, aumentando i vincoli dell'intrigo tragico, non finisca per rendere il suo modello ad un tempo più forte e più limitato[34].

4. Ciò che sta a monte e a valle della configurazione poetica

Vorrei ritornare, per concludere, sul problema della *mimesis*, che è il secondo centro di interesse nella mia lettura della *Poetica*. E non mi pare che il problema sia risolto con le equivalenze del tipo: «imitazione (o rappresentazione) di azione» e «connessione dei fatti». Non voglio con questo negare il valore di tali equazioni. Non v'è dubbio che il senso prevalente della *mimesis* è proprio quello che viene istituito mediante l'accostamento al *muthos*: se continuiamo a tradurre *mimesis* con imitazione, bisogna allora intenderla esattamente come il contrario del ricalco di un reale preesistente e parlare invece di imitazione creatrice. E se traduciamo *mimesis* con rappresentazione, non bisogna, con questo termine, pensare ad una sorta di reduplicazione di presenza, come si potrebbe ancora pensare nel caso della *mimesis* platonica, bensì nei termini della rottura che apre lo spazio della finzione. L'artefice delle parole non inventa cose, ma soltanto delle quasi-cose, inventa del come-se. In tal senso, il termine aristotelico di *mimesis* è l'emblema di questa operazione che, detta con un vocabolario d'oggi, instaura la letterarietà dell'opera letteraria.

Eppure l'equazione tra *mimesis* e *muthos* non esaurisce il senso dell'espressione *mimesis praxeos*. Si può certo costruire—come anche noi abbiamo fatto altrove—il genitivo oggettivo come correlato noematico

into (*en tois pragmasin empoieteon*) the incidents» (*op. cit.*, p. 23). Else commenta: «through the shaping of the work out of the emotions».

34 Si sarà notato che non ho commentato la distinzione tra «nodo» (*desis*) e «scioglimento» (*lusis*) del cap. XVIII. Il solo fatto che Aristotele includa nella fase di nodo degli avvenimenti «esterni» all'intrigo, fa pensare che non bisogna collocare questa distinzione sul medesimo piano degli altri aspetti dell'intrigo complesso, e neppure considerarla come un aspetto pertinente dell'intrigo i cui criteri sono tutti «interni». Ecco perché una critica del concetto di chiusura narrativa che ricavasse argomentazioni da questa analisi (cfr. la terza parte) toccherebbe soltanto una categoria periferica, eterogenea e forse tardivamente aggiunta da Aristotele (Else, *op. cit.*, p. 520), non il nocciolo del suo concetto di intrigo.

dell'imitazione (o della rappresentazione) e assimilare tale correlato all'espressione completa: «connessione dei fatti», di cui Aristotele fa il «che cosa»—l'oggetto—della *mimesis*. Ma l'appartenenza del termine *praxis* ad un tempo all'ambito reale di cui si occupa l'etica, e all'ambito immaginario di cui si occupa la *poetica*, fa pensare che la *mimesis* non abbia solo una funzione di rottura ma anche di legame, che fissa appunto lo statuto di trasposizione «metaforica» del campo pratico mediante il *muthos*. Se questo è vero, allora occorre preservare nella stessa significazione del termine *mimesis* una referenza a ciò che sta a monte della composizione poetica. Chiamo questa referenza *mimesis* I per distinguerla da *mimesis* II—la *mimesis*-creazione—che resta la funzione cardine. Spero di poter mostrare nel testo stesso di Aristotele gli indizi sparsi di tale referenza a ciò che sta a monte della composizione poetica. Ma non è tutto: la *mimesis* che è, non dimentichiamolo, una attività, l'attività mimetica, non trova il termine al quale si rivolge il suo dinamismo nel solo testo poetico, ma anche nello spettatore e nel lettore. C'è così un dato che è a valle rispetto alla composizione poetica, che chiamo *mimesis* III, e anche di questo elemento cercherò le tracce nel testo della *Poetica*. Situando in tal modo il salto dell'immaginario entro le due operazioni che costituiscono ciò che sta a monte e a valle della *mimesis*-invenzione, non penso di attenuare, anzi di arricchire, il senso stesso dell'attività mimetica operante nel *muthos*. Spero di poter mostrare che essa ricava la sua intelligibilità dalla sua funzione di mediazione, che è quella di condurre da ciò che sta a monte del testo a ciò che sta a valle, grazie alla sua capacità di nuova figurazione.

Nella *Poetica* non mancano le referenze alla comprensione dell'azione—e anche delle passioni—che l'*Etica* espone. Tali referenze sono implicite, mentre la *Retorica* inserisce nel proprio testo un vero e proprio «Trattato delle passioni». La differenza è chiara: la retorica sfrutta queste passioni, mentre la poetica opera la trasposizione dell'agire e del patire umani in forma poetica.

Il capitolo successivo fornirà una idea più completa della comprensione dell'ordine dell'azione che l'attività narrativa implica. Il modello tragico, in quanto modello limitato di narratività, dipende, in parte, da questa pre-comprensione. Il *muthos* tragico svolgendosi attorno a dei rovesci di fortuna e solo nel senso del passaggio dalla felicità all'infelicità, è una esplorazione delle vie grazie alle quali l'azione, contro ogni aspettativa, getta gli uomini di valore nell'infelicità. Funziona così da contrappunto all'etica che insegna come l'azione, mediante l'esercizio

delle virtù, conduca alla felicità. Al tempo stesso prende a prestito dalla pre-cognizione dell'azione solo i suoi aspetti etici[35].

Anzitutto il poeta ha sempre saputo che i personaggi che rappresenta sono «persone che agiscono» (48 a 1); ha sempre saputo che «carattere è quell'elemento per cui alle persone che agiscono attribuiamo o questa o quella qualità» (50 a 4); ha sempre saputo che «queste persone non possono essere altrimenti che o nobili o ignobili» (48 a 2). La parentesi che segue questa frase è una parentesi etica: «Perché i due unici criteri su cui si fonda la diversità dei caratteri possiamo pur dire che siano sempre questi, e tutti gli uomini infatti differiscono nel carattere in quanto sono virtuosi o non virtuosi» (48 a 2-4). L'espressione «tutti» (*pantes*) è il segno di *mimesis* I nel testo della *Poetica*. Nel capitolo dedicato ai caratteri (capitolo XV) «il carattere che il poeta si è proposto di rappresentare» (54 a 27), è l'uomo secondo l'etica. Le qualificazioni etiche vengono dal reale. Ciò che invece dipende dall'imitazione o dalla rappresentazione è l'esigenza logica di coerenza. Nella stessa linea, si dice che la tragedia e la commedia differiscono perché «l'una tende a rappresentare personaggi peggiori, l'altra migliori degli uomini di oggi (*ton nun*)» (48 a 16-18): secondo tratto di *mimesis* I. Che quindi i caratteri possano essere migliorati o peggiorati dall'azione, è ben noto al poeta, anzi è per lui un presupposto: «Dico poi carattere quell'elemento per cui alle persone che agiscono attribuiamo questa o quella qualità» (50 a 6)[36].

35 J. Redfield insiste con forza su questo legame tra etica e poetica; questo legame è garantito in modo visibile grazie ai termini comuni alle due discipline: *praxis*, «azione» e *ethos*, «caratteri». Riguarda più profondamente la realizzazione della felicità. L'etica, in effetti, tratta della felicità solo in forma di potenzialità: ne considera le condizioni, cioè le virtù; il legame resta però aleatorio tra le virtù e le circostanze della felicità. Costruendo i suoi intrighi, il poeta conferisce una intelligibilità a questo legame contingente. Di qui l'apparente paradosso: «Fiction is about unreal happiness and unhappiness, but these in their actuality» (*op. cit.*, p. 63). È a questo prezzo che raccontare «insegna» circa la felicità *e la vita*, indicata nella definizione di tragedia: «rappresentazione non di uomini ma di azioni e di vita, che è come dire di felicità (l'infelicità si risolve anch'essa nell'azione)» (50 a 17-18).

36 Vedremo più avanti (nella terza parte, cap. II) l'uso che Claude Brémond fa di queste nozioni di miglioramento e di deterioramento nella sua «logica dei possibili narrativi». Possiamo seguire Dupont-Roc e Lallot quando affermano che la *Poetica* rovescia il rapporto di priorità che l'etica fissa tra l'azione e i caratteri; in etica, dicono, i caratteri sono al primo posto, nella poetica passano al secondo; «l'inversione del rapporto di priorità tra agente e azione deriva diret-

In una parola, perché si possa parlare di «spostamento mimetico», di «trasposizione» quasi metaforica dall'etica alla poetica, bisogna concepire l'attività mimetica come legame e non solo come rottura. È il movimento stesso da *mimesis* I a *mimesis* II. Se non v'è dubbio che il termine *muthos* segni la discontinuità, il termine *praxis*, in forza della sua duplice pertinenza, assicura la continuità tra i due ambiti, quello etico e quello poetico, dell'azione[37].

Un rapporto analogo di identità e differenza potrebbe senza dubbio essere riconosciuto tra i *pathe* ampiamente descritti nel secondo libro della *Retorica* e il *pathos*—«catastrofe, effetto violento»—di cui l'arte tragica fa una parte dell'intrigo (52 b 9ss.).

Bisogna forse portare più a fondo la ripresa dell'etica nella poetica. Il poeta non trova soltanto nel suo fondo culturale una implicita categorizzazione del campo pratico, bensì una prima messa in forma narrativa di tale campo. Se i poeti tragici, a differenza degli autori di commedia che si permettono di dare come supporto ai loro intrighi dei nomi presi a caso, «si attengono ai nomi già fissati dalla tradizione (*genómenon*)» (51 b 15), ciò vuol dire che il verosimile—dato obbiettivo—deve essere anche *persuasivo* (*pithanón*) (51 b 16)—dato soggettivo. La connessione logica del verosimile non potrebbe quindi esser separata dai vincoli culturali dell'accettabile. Certo, ancora una volta, l'arte qui segna una rottura: «Se poi capiti a un poeta di poetare su fatti realmente accaduti (*genómena*), costui non sarà meno poeta per questo» (51 b 29-30). Ma, senza trasmissione di miti, non vi sarebbe nulla da trasporre poeticamente. Chi dirà la inesauribile sorgente di vio-

tamente dalla definizione della poesia drammatica come rappresentazione di *azione* » (p. 196 e anche pp. 202-204). Si può comunque notare con Else (*ad* 48 a 1-4) che anche per l'etica è l'azione che conferisce qualità morale ai caratteri. In ogni caso, come questo presunto rovesciamento sarebbe percepito se l'ordine di precedenza che la *Poetica* rovescia non fosse preservato grazie al rovesciamento? I nostri autori sarebbero certo pronti a riconoscerlo: a loro avviso, l'oggetto dell'attività mimetica conserva, non solo in questo capitolo, ma forse fino alla fine, il senso ambiguo di oggetto-modello (l'oggetto naturale che si può imitare) e di oggetto-copia (artefatto che si crea). Fanno notare, *ad* 48 a 9: «L'attività mimetica stabilisce tra i due oggetti, modello e copia, una relazione complessa; essa implica ad un tempo la somiglianza e la differenza, l'identificazione e la trasformazione d'un solo e medesimo movimento» (p. 157).

[37] 51 a 16-20 è a questo proposito stupefacente, dal momento che parla *delle* azioni che soppraggiungono nella vita di un individuo unico, che non formano per nulla una azione *unica*.

lenza trasmessa dai miti e che il poeta traspone nell'effetto tragico? E tale effetto tragico non è forse massimamente espresso in quelle storie trasmesse a proposito di certe grandi famiglie come gli Atridi, il casato di Edipo...? Non è allora un caso se Aristotele, tanto preoccupato dell'autonomia dell'atto poetico, raccomandi al poeta di continuare ad attingere in questo tesoro quella materia che desta pietà e terrore[38].

Quanto al criterio del verosimile, mediante il quale il poeta distingue i suoi intrighi dalle storie ricevute dalla tradizione—siano esse realmente accadute o semplicemente tramandate grazie appunto alla tradizione—è difficile individuarlo in una pura «logica» poetica. L'allusione che abbiamo appena fatto al suo nesso con ciò che è «persuasivo» lascia intendere che anche quest'ultimo sia in un certo modo ricevuto. Ma questo problema riguarda piuttosto le questioni concernenti *mimesis* III che affrontiamo subito.

A prima vista sembra che la *Poetica* non ci offra molti dati circa ciò che sta a valle rispetto alla composizione poetica. A differenza della *Retorica* che subordina l'ordine del discorso ai suoi effetti sull'uditorio, la *Poetica* non presenta alcun interesse esplicito per la comunicazione dell'opera al pubblico. Anzi lascia intravedere una sorta di reale impazienza nei confronti dei vincoli legati alla istituzione dei concorsi (51 a 7) e più ancora nei confronti del cattivo gusto del pubblico ordinario (capitolo XXV). La recezione dell'opera non è quindi una categoria dominante nella *Poetica* che è piuttosto un trattato relativo alla composizione, senza quasi interesse alcuno per colui che ne è destinatario.

Le osservazioni che ora raccolgo sotto il titolo di *mimesis* III sono tanto più preziose quanto più rare. Stanno ad attestare l'impossibilità per una poetica che ha posto l'accento principale sulle strutture interne del testo, di rinchiudersi nella chiusura del testo.

Ecco la linea che vorrei seguire: la *Poetica* non parla di struttura bensì di strutturazione; ora la strutturazione è una attività orientata che ha il suo compimento solo nello spettatore o nel lettore.

Fin dall'inizio, il termine *poiesis* lascia l'impronta del proprio dina-

[38] J. Redfield nota (*op. cit.*, pp. 31-35) che le storie di eroi, ricevute dalla tradizione, sono, a differenza delle storie degli dei, storie di disastri e di sofferenze, talvolta superate, più spesso sopportate. Esse non parlano della fondazione di città, ma della loro distruzione. Il poeta epico ne raccoglie la «fama» (*kleos*) e ne redige il memoriale. È a questo fondo che il poeta tragico, a sua volta, attinge; con questa riserva che «stories can be borrowed, plots cannot» (p. 58).

mismo su tutti i concetti della *Poetica* trasformandoli in concetti operativi: la *mimesis* è una *attività* rappresentativa, la *sústasis* (o *súnthesis*) è l'operazione che permette di collocare i fatti in sistema e non il sistema stesso. Inoltre, il dinamismo (*dúnamis*) della *poiesis* viene inteso, fin dalle prime righe della *Poetica*, come esigenza di perfezione (47 a 8-10); è tale dinamismo che esige, al capitolo VI, che l'azione sia condotta fino al suo compimento (*téleios*). Certo, tale compimento è quello dell'opera, del suo *muthos*; ma è attestato solo dal «diletto proprio» (53 b 11) della tragedia che Aristotele indica come il suo *ergon* (52 b 30), il suo «effetto proprio» (Golden, *op. cit.*, p. 21, traduce: *the proper function*). Per conseguenza, tutti gli abbozzi di *mimesis* III nel testo di Aristotele sono relativi a questo «diletto proprio» e alle condizioni per la sua produzione. Vorrei mostrare come questo piacere è ad un tempo costruito nell'opera e realizzato al di fuori di essa. Esso unisce l'interno all'esterno e richiede di considerare in termini dialettici questo rapporto tra l'interno e l'esterno, rapporto che la poetica moderna riduce troppo sbrigativamente a semplice disgiunzione, in nome di un preteso divieto che la semiotica pronuncerebbe nei confronti di tutto ciò che è considerato extra-linguistico[39]. Come se il linguaggio non fosse, da sempre, gettato fuori da sé dalla sua veemenza ontologica! Possiamo trovare nell'*Etica* una buona guida per connettere in modo corretto la dimensione interna e quella esterna dell'opera. È la teoria stessa del piacere. Se applichiamo all'opera letteraria quello che Aristotele dice del piacere nei libri VII e X dell'*Etica Nicomachea*, e cioè che esso procede da una azione non impedita e che si aggiunge all'azione compiuta come un supplemento che ne è il coronamento, bisogna comprendere in modo analogo la finalità interna della composizione e la finalità esterna della sua ricezione[40].

[39] La mia posizione, che argomenterò nel prossimo capitolo, è vicina a quella di H.R. Jauss, in *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris 1978, pp. 21-80. A proposito di «godimento» si veda del medesimo autore, *Aesthetische Erfahrung und Literarische Hermeneutik*, W. Fink Verlag, Munich 1977, pp. 24-211.

[40] Lo statuto misto del piacere, legato all'opera e al pubblico, spiega senza dubbio perché lo spettacolo ha un posto così fluttuante nel corso della *Poetica*. Da un lato lo si dice «totalmente estraneo all'arte»: «infatti il fine proprio della tragedia è conseguibile anche senza rappresentazione scenica e senza attori» (50 b 16); dall'altro, è una delle «parti» della tragedia, inessenziale non può in effetti essere escluso, dal momento che il testo si presta ad una messa in scena da vedere e quando non passa sulla scena è quanto meno disponibile alla lettura. La lettura,

Il piacere di apprendere è, in effetti, il primo elemento del piacere del testo. Aristotele lo considera un corollario del piacere che noi proviamo nei confronti delle imitazioni o rappresentazioni, piacere che è una delle cause naturali dell'arte poetica, secondo l'analisi genetica del capitolo IV. Ora Aristotele unisce all'arte di apprendere quella di «scoprire e riconoscere che cosa ogni immagine rappresenti, come se per esempio davanti a un ritratto uno esclamasse: sì, è proprio lui» (48 b 17). Il piacere di apprendere è quindi quello di riconoscere. È quel che fa lo spettatore quando riconosce nell'Edipo l'universale che l'intrigo genera grazie alla sola composizione. Il piacere del riconoscimento è quindi ad un tempo costruito nell'opera e sentito dallo spettatore.

Questo piacere del riconoscimento, a sua volta, è il frutto del piacere che lo spettatore avverte nella composizione secondo il necessario e il verosimile. Ora tali criteri «logici» sono a loro volta costruiti nell'opera ed esercitati dallo spettatore. Abbiamo già fatto cenno, parlando dei casi estremi di consonanza dissonante, al nesso che Aristotele stabilisce tra il verosimile e l'accettabile—il «persuasivo»—categoria dominante della *Retorica*. È così quando il para-dossale deve esser compreso nella successione causale espressa nella formula «un fatto in conseguenza di un altro». E ancor più quando l'epopea accoglie l'*álogon*, l'irrazionale, che invece la tragedia deve evitare. Il verosimile, sotto la pressione dell'inverosimile, viene portato fino al suo punto di rottura. Non si dimentichi quello stupefacente precetto: «L'impossibile verosimile è da preferire al possibile non credibile» (60 a 26-27). E quando, nel capitolo successivo (XXV), Aristotele fissa le norme che devono guidare il critico nella soluzione dei «problemi», elenca le cose rappresentabili sotto tre voci: «o come esse furono o sono, o come si dice e si crede che siano, o come dovrebbero essere» (60 b 10-11). Ora, la realtà presente (e passata), l'opinione e il dover essere non stanno forse ad indicare l'ambito stesso del credibile disponibile? Tocchiamo qui uno degli elementi più nascosti del piacere di riconoscere, cioè il criterio del «persuasivo» i cui contorni sono quelli stessi dell'immaginario sociale (gli ultimi commentatori francesi dicono molto bene: «Il persuasivo non è altro che il verosimile considerato nel suo effetto sul-

di cui Aristotele non fa la teoria, non è mai altro che il sostituto dello spettacolo. Infatti chi altri se non lo spettatore o il suo sostituto, il lettore, può apprezzare la «buona lunghezza» di un'opera, se la si definisce come «ciò che permette di poter comprendere d'un solo sguardo il principio e la fine» (59 b 19)? È attraverso lo «sguardo» che passa il piacere di apprendere.

lo spettatore e, quindi, l'ultimo criterio della *mimesis*», p. 382). È vero che Aristotele fa esplicitamente del persuasivo un attributo del verosimile che è, a sua volta, la misura del possibile in poesia («è credibile ciò che è possibile», 51 b 16). Ma quando l'impossibile—figura estrema della discordanza—minaccia la struttura, non è forse il persuasivo che diventa la misura dell'impossibile accettabile? «Riguardo alle esigenze della poesia, bisogna tener presente che cosa impossibile ma credibile, è sempre da preferire a cosa incredibile anche se possibile» (61 b 10-11). L'«opinione» (*ibid.*) è qui l'unico criterio: «L'irrazionale può essere giustificato mostrando che si trova d'accordo con quel che si dice comunemente» (61 b 14).

Così, grazie alla sua stessa natura, l'intelligibilità tipica della consonanza dissonante, quella che Aristotele pone sotto il segno del verosimile, è il prodotto comune dell'opera e del pubblico. Il «credibile» nasce dal loro incrocio.

Ancora, è nello spettatore che le emozioni propriamente tragiche si amplificano. Così il piacere proprio della tragedia è il piacere prodotto da terrore e pietà. In nessuna altra situazione è possibile cogliere meglio il passaggio dall'opera allo spettatore. Da un lato, in effetti, il pietoso e il terribile—come aggettivi—caratterizzano i «fatti» stessi che il *muthos* compone in modo unitario. In questo senso, il *muthos* imita o rappresenta il pietoso e il terribile. Ma come li porta al livello della rappresentazione? Appunto facendoli uscire dalla (*ex*) connessione dei fatti. Ecco quindi il terrore e la pietà inscritti *nei* fatti *grazie* alla composizione, nella misura in cui essa passa *attraverso* il filtro dell'attività rappresentativa (53 b 13). Ciò che è vissuto dallo spettatore deve, anzitutto, essere costruito nell'opera. In questo senso, si potrebbe dire che lo spettatore ideale di Aristotele è un *implied spectator* nel senso in cui Wolfgang Iser parla di un *implied reader*[41], ma uno spettatore di carne, capace di godimento.

A questo proposito, sono d'accordo con le interpretazioni convergenti della *catharsis* date da Else, Golden, James Redfield, Dupont-Roc e Jean Lallot[42]. La *catharsis* è una purificazione—meglio, come pensano

[41] Wolfgang Iser, *The Implied Reader*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London 1974, pp. 274-294.

[42] G. Else: ciò che opera la purificazione è il processo medesimo dell'imitazione. E siccome l'intrigo *è* imitazione, la purificazione è operata mediante l'intrigo. La allusione alla *catharsis* al cap. VI non rappresenta quindi una aggiunta, ma presuppone l'intera teoria dell'intrigo. Nel medesimo senso, cfr. Leon Golden,

questi ultimi autori, una epurazione—che ha luogo nello spettatore. Consiste precisamente in questo che il «piacere proprio» della tragedia deriva dalla pietà e dal terrore. Consiste quindi nella trasformazione in piacere della pena che accompagna tali emozioni. Ma questa alchimia soggettiva è costruita *entro* l'opera *mediante* l'attività mimetica. Essa deriva dal fatto che gli incidenti che generano pietà e terrore sono, come abbiamo detto, portati a livello di rappresentazione. Ora, questa rappresentazione poetica delle emozioni risulta a sua volta dalla stessa composizione. In questo senso non è eccessivo dire, con gli ultimi commentatori, che l'epurazione consiste anzitutto nella costruzione poetica. Altrove ho suggerito di considerare la *catharsis* come parte integrante del processo di metaforizzazione che unisce conoscenza, immaginazione e sentimento[43]. In tal senso la dialettica dell'interno e dell'esterno raggiunge il suo punto culminante nella *catharsis*: sperimentata dallo spettatore essa è costruita nell'opera; ecco perché Aristotele può includerla nella sua definizione della tragedia, pur senza dedicarle una analisi distinta: «Mediante (*diá*) una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni» (49 b 28).

Riconosco certo che le allusioni che la *Poetica* riserva al piacere che nasce dal comprendere e al piacere derivante da situazioni che suscitano terrore e pietà—nella *Poetica* formano un unico godimento—costituiscono soltanto l'abbozzo di una teoria di *mimesis* III. Quest'ultima trova la sua pienezza solo quando l'opera dispiega *un mondo* che il lettore si appropria. Questo mondo è un mondo culturale. L'asse principale di una teoria della referenza a valle rispetto all'opera, passa quindi

Catharsis in «Transactions of the Am. Philological Assoc.» XLIII (1962), pp. 51-60. Per parte sua James Redfield scrive: «Art..., in so far as it achieves form, is a purification... As the work reaches closure, we come to see that every thing is as it should be, that nothing could be added or taken away. Thus the work takes us through impurity to purity; impurity has been met and overcome by the power of formal art» (p. 161). La purificazione è davvero una epurazione, nella misura in cui l'artista dà forma mediante «riduzione» secondo una espressione presa a prestito da Lévi-Strauss: «The mark of this reduction is artistic closure» (p. 165). Proprio perché il mondo dell'opera letteraria è «self-contained» (*ibid.*) che «art in imitating life can make intelligible (at the price of reduction) situations unintelligible in life» (p. 166). Dupont-Roc e Lallot sono quindi pienamente giustificati nel tradurre *catharsis* con *épuration* (cfr. il loro commento, pp. 188-193).

[43] *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, in «Critical Inquiry», The University of Chicago, vol. 5, n. 1 (1978) pp. 143-159.

per il rapporto tra poesia e cultura. Come dice con grande fermezza James Redfield nella sua opera *Nature and Culture in the Iliad*, le due relazioni inverse che si possono stabilire tra questi due termini, «must be interpreted... in the light of a third relation: the poet as a maker of culture» (Prefazione, p. XI)[44]. La *Poetica* di Aristotele non entra in questo ambito. Ma essa situa lo spettatore ideale, meglio ancora il lettore ideale: la sua intelligenza, le sue emozioni «epurate», il suo piacere, nel punto di congiunzione tra l'opera e la cultura che quest'ultima crea. È in tal modo che la *Poetica* di Aristotele, nonostante il suo interesse quasi esclusivo per la *mimesis*-invenzione, ci fornisce l'abbozzo di una analisi della attività mimetica in tutta la sua ampiezza.

[44] L'intera opera di James Redfield è orientata da questo tema dell'incidenza dell'intelligenza poetica sulla cultura. Quest'ultima è definita in questi termini: «Those things which can be made otherwise by choise, effort, and the application of knowledge constitute the sphere of culture» (*op. cit.*, p. 70). L'opposizione tra natura e cultura consiste essenzialmente nell'opposizione tra necessità e contingenza: «Values and norms are... non constraints on action but (teleologically) the sources of action» (p. 70). «Constraints constitute the sphere of nature; they are things which cannot be made otherwise» (p. 71). Ne risulta che il senso di una opera d'arte si compie solo nel suo effetto sulla cultura. Per J. Redfield, questa incidenza è principalmente critica: il dramma nasce dalle ambiguità dei valori e delle norme culturali: è con gli occhi fissi su una norma che il poeta presenta al suo uditorio una storia che è problematica con un carattere che è deviante (p. 81): «The tragic poet thus tests the limits of culture... In tragedy culture itself becomes problematic» (p. 84). L'epopea, prima ancora, ha già esercitato questa funzione grazie alla «distanza epica»: «Epics describes the herois world to an audience which itself inhabits another, ordinary world» (p. 36). Il poeta esercita il suo magistero cominciando con il *disorientare* il suo uditorio, poi offrendogli una rappresentazione *ordinata* dei temi di rovina e di disordine dei suoi canti eroici. Ma non risolve i dilemmi della vita. Così nell'*Iliade*, la cerimonia funebre di riconciliazione non rivela alcun senso, ma rende manifesta l'assenza di senso di ogni impresa guerresca: «Dramatic art rises from the dilemmas and contradictions of life, but il makes no promise to resolve dilemmas; on the contrary, tragic art may well reach its highest formal perfection at the moment when it reveals to us these dilemmas as universal, pervasive and necessary» (p. 219). «Poetry offers (man) not gratification but intelligibility» (p. 220). È il caso, per eccellenza, con la sofferenza non meritata, aggravata dalla colpa tragica: «Through the undeserved suffering of the characters of tragedy, the problem of culture is brought home to us» (p. 87). L'*hamartia*, punto cieco della *discordanza*, è anche il punto cieco dell'«insegnamento tragico». È in questo senso che possiamo arrischiarci a chiamare l'arte «la negazione della cultura» (pp. 218-223). Ritorneremo nella quarta parte, con l'aiuto di Hans Robert Jauss, su questa funzione dell'opera letteraria di problematizzare il vissuto di una cultura.

Capitolo terzo
TEMPO E RACCONTO
LA TRIPLICE *MIMESIS*

È venuto il momento di congiungere i due capitoli indipendenti che precedono e sottoporre a verifica la mia ipotesi di base, e cioè che esiste tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana una correlazione che non è puramente accidentale, ma presenta una forma di necessità transculturale. O, in altri termini, *che il tempo diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo, e che il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale.*

L'abisso culturale che separa l'analisi agostiniana del tempo nelle *Confessioni* e l'analisi aristotelica dell'intrigo nella *Poetica* mi obbliga a costruire, a mio rischio, gli elementi intermedi che permettono di esprimere la correlazione. In effetti, come s'è detto, i paradossi dell'esperienza del tempo, secondo Agostino, non dipendono affatto dall'attività di raccontare una storia. L'esempio privilegiato della recitazione di un verso o di un poema serve ad accentuare il paradosso più che a risolverlo. Ugualmente, l'analisi dell'intrigo fatta da Aristotele non dipende per niente dalla sua analisi del tempo, legata esclusivamente alla fisica; anzi, nella *Poetica*, la «logica» della costruzione dell'intrigo scoraggia qualsiasi considerazione sul tempo, anche quando comporta concetti quali inizio, mezzo e fine, o quando si impegna in un discorso sulla ampiezza o la lunghezza dell'intrigo.

La costruzione che della *mediazione* mi accingo a proporre, porta a ragion veduta lo stesso titolo dell'intero lavoro: *Tempo e Racconto*. Certo, a questo stadio della ricerca, si tratta solo di un abbozzo che esi-

ge ulteriore sviluppo, critica e revisione. In effetti, questo studio non assume la divaricazione fondamentale tra racconto storico e racconto di finzione, dalla quale dipendono gli studi più tecnici della seconda e terza parte del presente lavoro. Ora, è proprio dall'analisi distinta di questi due campi che deriveranno le più serie messe in questione dell'intero lavoro da me svolto, sia sul piano della pretesa veritativa che su quello della struttura interna del discorso. Quel che qui è abbozzato non è altro che un modello ridotto della tesi che il seguito del lavoro dovrà sottoporre a verifica.

Prendo come filo conduttore di questa esplorazione della *mediazione tra tempo e racconto*, la connessione, sopra menzionata e già in parte illustrata mediante l'interpretazione della *Poetica* di Aristotele, tra i tre momenti della *mimesis* che ho denominato *mimesis* I, *mimesis* II, *mimesis* III. Dò per acquisito che *mimesis* II rappresenti il cardine dell'analisi; grazie alla sua funzione di rottura, essa spalanca il mondo della composizione poetica e istituisce, come ho già avuto modo di dire, la letterarietà dell'opera letteraria. Ma la mia tesi è che il senso stesso dell'operazione di configurazione costitutiva della costruzione dell'intrigo, risulta appunto dalla sua posizione intermedia tra le due operazioni che chiamo *mimesis* I e *mimesis* III e che rappresentano ciò che sta a monte e a valle rispetto a *mimesis* II. In tal modo mi propongo di mostrare che *mimesis* II ricava la sua intelligibilità dalla sua facoltà di mediazione, che è quella di condurre da ciò che è a monte a ciò che sta a valle del testo, di trasfigurare ciò che sta a monte in ciò che sta a valle grazie alla sua capacità di configurazione. Riservo per la parte di quest'opera consacrata al racconto di finzione, il confronto tra questa tesi e quella che ritengo caratteristica della semiotica del testo: e cioè che una scienza del testo può nascere solo astraendo *mimesis* II e prendendo in considerazione solo le leggi interne dell'opera letteraria, senza occuparsi di ciò che è a monte e a valle del testo. È, per contro, compito dell'ermeneutica ricostruire l'insieme delle operazioni grazie alle quali un'opera si eleva sul fondo opaco del vivere, dell'agire e del soffrire per esser data dall'autore ad un lettore che la riceve e in tal modo muta il suo agire. In prospettiva semiotica, l'unico concetto operativo è quello di testo letterario. Per contro, una ermeneutica è preoccupata di ricostruire l'intero arco delle operazioni grazie alle quali l'esperienza pratica si dà delle opere, degli autori, dei lettori. Essa non si limita a collocare *mimesis* II tra *mimesis* I e *mimesis* III. Vuole caratterizzare *mimesis* II grazie alla sua funzione di mediazione. La posta in gioco è

quindi il processo concreto mediante il quale la configurazione testuale opera mediazione tra la prefigurazione del campo pratico e la sua rifigurazione attraverso la ricezione dell'opera. Risulterà, a guisa di corollario, al termine dell'analisi, che il lettore è l'operatore per eccellenza che assume mediante il suo fare—l'azione di leggere—l'unità del percorso da *mimesis* I a *mimesis* III attraverso *mimesis* II.

Tale messa in prospettiva della dinamica della costruzione dell'intrigo è, a mio avviso, la chiave del problema del rapporto tra tempo e racconto. Non intendo affatto sostituire un problema con un altro, passando dal problema iniziale della *mediazione* tra tempo e racconto al nuovo problema della connessione tra i tre stadi della *mimesis*; intendo invece fondare l'intera strategia del mio lavoro sulla subordinazione del secondo problema al primo. È costruendo il rapporto tra i tre modi mimetici che costituisco la mediazione tra tempo e racconto. È questa stessa mediazione che passa attraverso le tre fasi della *mimesis*. In altre parole, per risolvere il problema del rapporto tra tempo e racconto, devo fissare il ruolo mediatore che la costruzione dell'intrigo svolge tra uno stadio dell'esperienza pratica che la precede e uno stadio che le succede. In questo senso la tesi dell'intero lavoro consiste nel costruire la mediazione tra tempo e racconto, dimostrando il ruolo mediatore che la costruzione dell'intrigo svolge nel processo mimetico. Aristotele, come abbiamo visto, ha ignorato gli aspetti temporali della costruzione dell'intrigo. Io mi propongo di scioglierli dall'atto di configurazione testuale e far vedere il ruolo mediatore che questo tempo, proprio della costruzione dell'intrigo, svolge tra gli aspetti temporali prefigurati nel campo pratico e la rifigurazione della nostra esperienza temporale mediante questo tempo costruito. *Seguiamo quindi il percorso da un tempo prefigurato ad un tempo rifigurato, attraverso la mediazione di un tempo configurato.*

All'orizzonte della ricerca sta l'obiezione secondo la quale tra l'atto di raccontare e l'essere temporale vi sarebbe circolo vizioso. Questo circolo condanna l'intero lavoro a non esser altro che una tautologia? Abbiamo creduto di eludere l'obiezione scegliendo due punti di partenza il più possibile distanti: il tempo secondo Agostino e la costruzione dell'intrigo secondo Aristotele. Ma, cercando un termine medio per questi due estremi e attribuendo un ruolo mediatore alla costruzione dell'intrigo e al tempo che essa struttura, non finiamo per ridar forza all'obiezione? Non intendo affatto negare il carattere circolare della tesi, secondo la quale la temporalità viene portata a parola nella misura

in cui il linguaggio configura e rifigura l'esperienza temporale. Ma conto di mostrare, verso il termine del capitolo, che il circolo può esser altro che una morta tautologia.

I. MIMESIS I

Senza entrare nella considerazione della forza di innovazione che la composizione poetica ha nel campo della nostra esperienza temporale, la composizione dell'intrigo è radicata in una pre-comprensione del mondo dell'azione: delle sue strutture intelligibili, delle sue risorse simboliche e della sua natura temporale. Questi aspetti sono più descritti che dedotti. In tal senso, niente impone che la loro elencazione sia esaustiva. Pure, l'enumerazione segue una progressione che è facile fissare. Anzitutto, se è vero che l'intrigo è una imitazione di azione, indispensabile è una competenza previa: la capacità di identificare l'azione *in generale* mediante i suoi aspetti strutturali; una semantica dell'azione serve ad esplicitare questa prima competenza. Inoltre, se imitare vuol dire elaborare una significazione *espressa* dell'azione, si richiede un'altra competenza: la capacità di riconoscere quelle che chiamo le *mediazioni simboliche* dell'azione, con una accezione del termine simbolo che Cassirer ha reso classico e che l'antropologia culturale, alla quale mi rifarò per taluni esempi, ha fatto propria. Infine, queste espressioni simboliche dell'azione sono portatrici di caratteri più precisamente *temporali*, dai quali derivano più direttamente la capacità stessa dell'azione ad essere raccontata e forse il bisogno di raccontarla. Un primo dato preso a prestito dalla fenomenologia ermeneutica di Heidegger accompagnerà la descrizione di questo terzo tratto.

Consideriamo successivamente questi tre aspetti: strutturali, simbolici, temporali.

L'intelligibilità prodotta dalla costruzione dell'intrigo trova una sorta di primo ancoraggio nella nostra competenza nell'utilizzare in modo significativo il *dispositivo concettuale* che distingue strutturalmente l'ambito dell'*azione* da quello del movimento fisico[1]. Parlo di dispositivo concettuale e non di concetto di azione, per sottolineare il fatto

[1] Cfr. il mio contributo a *La Sémantique de l'action*, Ed. du CNRS, Paris 1977, pp. 21-63.

: stesso di azione, preso nel senso stretto di *ciò che* uno
ıuo significato proprio dalla sua capacità di essere utiliz-
nzione con uno qualunque degli altri termini che compongo-
spositivo. Le azioni implicano dei *fini* la cui anticipazione
de con qualche risultato previsto o predetto, ma impegna co-
l'azione dipende. Le azioni, inoltre, rimandano a dei *mo-*
ano perché uno fa o ha fatto una certa cosa, situazione
oi distinguiamo chiaramente da quella in cui un evento
ato ad un altro evento fisico. Le azioni, poi, hanno degli
ıno e possono fare delle cose che vengono ritenute appun-
ere: quindi questi agenti possono esser ritenuti responsa-
onseguenze delle loro azioni. Nel dispositivo, la regressio-
erta dalla domanda «perché?» non è incompatibile con la
nita aperta dalla domanda «chi?». Identificare un agente
li dei motivi sono operazioni complementari. Noi com-
ıche che questi agenti agiscano e soffrano all'interno di
ıe essi non hanno prodotto e che pure fanno parte della
in quanto circoscrivono il loro intervento di agenti stori-
rso degli eventi fisici e offrono all'agire occasioni favore-
voli. Tale intervento, a sua volta, comporta che agire vo-
coincidere ciò che un agente può fare—a titolo di «azio-
-e quel che egli sa, senza osservazione, di poter fare, con
iale di un sistema fisico chiuso[2]. Inoltre agire è sempre
ltri: l'*interazione* può assumere la forma della cooperazio-
petizione o della lotta. Le contingenze dell'interazione si
quelle delle circostanze, grazie al loro carattere di aiuto o
e. Infine l'*esito* dell'azione può essere un mutamento di
la felicità o la disgrazia.
ırola, questi termini o altri analoghi intervengono in ri-
rogativi che possono essere catalogati come domande sul
«perché», il «chi», il «come», il «con» o il «contro chi»
a il fatto decisivo è che usare in modo significativo l'uno
ıesti termini, in una situazione di domanda e di risposta,

cetto di azione di base, cfr. A. Danto, *Basic Action*, in «Am.
», 2 (1965). Circa il sapere senza osservazione, cfr. E. Anscombe,
well, Oxford 1957. Infine, a proposito del concetto di inter-
rto con la nozione di sistema fisico chiuso, cfr. H. von Wright,
Understanding, Routledge and Kegan Paul, London 1971, tr. it.,
mprensione, Il Mulino, Bologna 1977.

vuol dire essere capaci di connetterlo ad uno qualsiasi dei membri del medesimo insieme. In tal senso, tutti i membri dell'insieme stanno in una relazione di intersignificazione. Dominare il dispositivo concettuale nel suo insieme ed ogni singolo termine a titolo di membro dell'insieme, vuol dire avere la competenza che possiamo chiamare *comprensione pratica*.

Qual è allora il rapporto tra *comprensione narrativa* e comprensione pratica così come l'abbiamo esposta? La risposta a questa domanda determina il rapporto che può essere stabilito tra teoria narrativa e teoria dell'azione, dando a questo termine il senso che esso riceve nella filosofia analitica di lingua inglese. Tale rapporto, a mio avviso, è duplice. È ad un tempo rapporto di *presupposizione* e rapporto di *trasformazione*.

Da un lato, ogni racconto presuppone da parte del narratore e del suo uditorio una familiarità con termini quali agente, fine, mezzo, circostanza, aiuto, ostilità, cooperazione, conflitto, successo, scacco, ecc. In tal senso, la frase narrativa minima è una frase di azione del tipo X fa A in queste o quelle circostanze e tenendo conto del fatto che Y fa B in circostanze identiche o diverse. I racconti hanno per tema l'agire e il soffrire. L'abbiamo visto e detto con Aristotele. Più avanti vedremo fino a che punto, da Propp a Greimas, l'analisi strutturale del racconto in termini di funzioni e di attanti, verifichi questa relazione di presupposizione che istituisce il discorso narrativo sulla base della frase di azione. In questo senso, non si dà analisi strutturale del racconto che non dipenda da una fenomenologia implicita o esplicita del «fare»[3].

Da un altro lato, il racconto non si limita a fare uso della nostra familiarità con il dispositivo concettuale dell'azione. Vi aggiunge gli aspetti *discorsivi* che lo distinguono da una semplice successione di frasi di azione. Questi aspetti non appartengono più al dispositivo concettuale della semantica dell'azione. Sono aspetti sintattici, la cui funzione è quella di produrre la composizione delle modalità di discorso degne d'essere chiamate narrative, sia che si tratti di racconto storico che di racconto di finzione. È possibile dare conto della relazione tra il dispositivo concettuale dell'azione e le regole di composizione narrativa facendo ricorso alla distinzione, ben nota in semiotica, tra ordine paradigmatico e ordine sintagmatico. In quanto dipendenti dall'ordine para-

3 Io discuto il rapporto tra fenomenologia e analisi linguistica in *La Sémantique de l'action*, *op. cit.*, pp. 113-132.

digmatico, tutti i termini relativi all'azione sono sincronici, nel senso che le relazioni di intersignificazione che esistono tra fini, mezzi, agenti, circostanze e il resto, sono perfettamente reversibili. Per contro, l'ordine sintagmatico del discorso implica il carattere irriducibilmente diacronico di ogni storia raccontata. Anche se questa diacronia non impedisce la lettura a rovescio del racconto, lettura che è tipica, come vedremo, dell'atto di ri-raccontare, questa lettura risalendo dalla fine verso l'inizio della storia, non abolisce la fondamentale diacronia del racconto. Più avanti ne ricaveremo le conseguenze, quando discuteremo i tentativi strutturalisti di derivare la logica del racconto da modelli strutturalmente a-cronici. Per il momento limitiamoci a dire che, comprendere che cosa è un racconto vuol dire dominare le regole che governano il suo ordine sintagmatico. Per conseguenza, l'intelligenza narrativa non si limita a presupporre una familiarità con il dispositivo concettuale costitutivo della semantica dell'azione. Esso esige inoltre una familiarità con le regole di composizione che reggono l'ordine diacronico della storia. L'intrigo, inteso in senso lato come appunto nel capitolo precedente, e cioè la connessione dei fatti (e quindi la concatenazione delle frasi di azione) entro l'azione totale costitutiva della storia raccontata, è l'equivalente letterario dell'ordine sintagmatico che il racconto introduce nel campo pratico.

Possiamo riassumere così la doppia relazione tra intelligenza narrativa e intelligenza pratica. Passando dall'ordine paradigmatico dell'azione all'ordine sintagmatico del racconto, i termini della semantica dell'azione acquistano integrazione e attualità. Attualità: termini che avevano solo un significato virtuale nell'ordine paradigmatico, cioè una pura e semplice capacità di utilizzo, ricevono un significato effettivo grazie alla connessione sequenziale che l'intrigo conferisce agli agenti, al loro agire e al loro patire. Integrazione: termini così eterogenei come quelli di agenti, motivi, circostanze, vengono resi compatibili e funzionano congiuntamente entro totalità temporali effettive. È in questo senso che la duplice relazione tra regole di costruzione dell'intrigo e termini d'azione costituiscono ad un tempo una relazione di presupposizione e una relazione di trasformazione. Comprendere una storia vuol dire comprendere al tempo stesso il linguaggio del «fare» e la tradizione culturale dalla quale procede la tipologia degli intrighi.

Il secondo nesso che la composizione narrativa trova nella comprensione pratica, sta nelle risorse *simboliche* del campo pratico. Si tratta

di un elemento che decide *quali aspetti* del fare, del poter-fare e del saper-poter-fare dipendano dalla trasposizione poetica.

Se, in effetti, l'azione può essere raccontata, vuol dire che essa è già articolata in segni, regole, norme: essa è da sempre *mediata simbolicamente*. Come ho già detto precedentemente, mi baso qui su talune ricerche antropologiche che si rifanno, a diverso titolo, alla sociologia comprensiva, e in particolare a Clifford Geertz, l'autore di *The Interpretation of Cultures*[4]. Il termine simbolo viene usato in una accezione che direi media, a metà strada tra la sua identificazione con la semplice notazione (penso qui all'opposizione leibnitziana tra la conoscenza intuitiva per visione diretta e la conoscenza simbolica attraverso segni abbreviati sostituiti ad una lunga serie di operazioni logiche) e la sua identificazione con le espressioni a doppio senso secondo il modello della metafora, cioè significati nascosti raggiungibili soltanto mediante un sapere esoterico. Tra una accezione troppo povera e una accezione troppo ricca, ho optato per un uso vicino a quello fatto da Cassirer nella sua *Filosofia delle forme simboliche*, nella misura in cui per Cassirer le forme simboliche sono dei processi culturali che esprimono l'intera esperienza. Se parlo più precisamente di *mediazione simbolica*, è per distinguere, tra i simboli di natura culturale, quelli che soggiacciono all'azione al punto di costituirne il significato primo, prima che si separino dal piano pratico degli insiemi simbolici autonomi che dipendono dalla parola o dalla scrittura. In questo senso si potrebbe parlare di un simbolismo implicito o immanente, in contrapposizione ad un simbolismo esplicito o autonomo[5].

Per l'antropologo e il sociologo, il termine simbolo mette immediatamente l'accento sul carattere pubblico dell'espressione significante. Come afferma Clifford Geertz, «la cultura è pubblica perché è pubblico il significato». Adotto volentieri questa prima caratterizzazione che

[4] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.

[5] Nel saggio dal quale ricavo la maggior parte delle notazioni dedicate alla mediazione simbolica dell'azione, distinguo tra un simbolismo *costituente* e un simbolismo *rappresentativo* (*La structure symbolique de l'action*, in *Symbolisme*, Conférence internationale de sociologie religieuse, CISR, Strasbourg 1977, pp. 29-50). Questo vocabolario mi sembra oggi inadeguato. Per una analisi complementare rinvio al mio saggio: *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, pp. 207-228.

precisa bene come il simbolismo non sia nello spirito, non sia una operazione psicologica destinata a guidare l'azione, bensì un significato incorporato nell'azione e decifrabile a partire dall'azione mediante gli altri attori del gioco sociale.

Inoltre, il termine simbolo—meglio direi mediazione simbolica—serve ad indicare il carattere *strutturato* di un insieme simbolico. Clifford Geertz parla in tal senso di un «sistema di simboli in interazione», di «modelli di significati in sinergia». Prima d'essere testo, la mediazione simbolica possiede una trama, una orditura. Comprendere un rito vuol dire situarlo entro un rituale e quest'ultimo in un culto e, via via, nell'insieme delle convenzioni, delle credenze e delle istituzioni che formano il dispositivo simbolico della cultura.

In tal modo un sistema simbolico fornisce un *contesto di descrizione* per azioni particolari. In altri termini, è «in funzione di...» una certa convenzione simbolica che possiamo interpretare un certo gesto come capace di significare una certa cosa: il medesimo gesto di alzare il braccio può, a seconda del contesto, essere inteso *come* un modo di salutare, di chiamare un taxi, o di esprimere il voto. Prima d'essere sottoposti all'interpretazione, i simboli sono degli interpretanti interni all'azione[6].

In tal modo, il simbolismo conferisce all'azione una prima *leggibilità*. Dicendo questo non intendiamo confondere l'orditura testuale dell'azione con il testo che *scrive* l'etnologo—con il testo etno*grafico*—che è a sua volta all'interno di categorie, concetti, principi nomologici che sono l'apporto proprio di quella particolare scienza e che, per conseguenza, non possono essere confusi con le categorie mediante le quali una cultura si comprende. Se tuttavia si può parlare dell'azione come di

6 È a questo punto che il senso del termine simbolo che ho privilegiato segue da vicino i due sensi che ho scartato. In quanto interpretante di una condotta, un simbolismo è anche un sistema di *notazione* che sintetizza, alla stregua di un simbolismo matematico, un gran numero di azioni particolari, e che prescrive, alla stregua di un simbolismo musicale, la successione delle esecuzioni o delle rappresentazioni che possono eseguirlo. Ma è ancora in quanto interpretante regolatore, ciò che Clifford Geertz chiama «thick description», che il simbolo introduce una relazione di doppio senso nel gesto, nel comportamento di cui regola l'interpretazione. Possiamo considerare la configurazione empirica del gesto come il senso letterale portatore di un senso figurato. Al limite, questo senso può apparire, in certe condizioni non lontane dalla segretezza, come senso nascosto da decifrare. Per un estraneo è così che appare ogni rituale sociale, senza che occorra portare l'interpretazione verso l'esoterico o l'ermetico.

un quasi-testo, ciò è possibile nella misura in cui i simboli, intesi come interpretanti, forniscono le regole di significato in funzione delle quali un certo comportamento può essere interpretato[7].

Il termine simbolo introduce, inoltre, l'idea di *regola*, non solo nel senso che abbiamo esposto di regole di descrizione e di interpretazione per azioni singole, bensì nel senso di *norma*. Taluni autori come Peter Winch[8] privilegiano questo aspetto, caratterizzando l'azione significante come *rule-governed behaviour*. Possiamo precisare tale funzione di regolazione sociale comparando i codici culturali e i codici genetici. Come questi ultimi, i codici culturali sono dei «programmi» di comportamento; in modo analogo conferiscono forma, ordine e direzione alla vita. Ma, a differenza dei codici genetici, i codici culturali si sono edificati sulle aree sommerse della regolazione genetica e mantengono la loro efficacia solo a prezzo di un riaggiustamento completo del sistema di codificazione. I costumi, le abitudini e tutto quello che Hegel poneva sotto il titolo di sostanza etica, la *Sittlichkeit*, previa alla *Moralität* di natura riflessa, prendono il posto dei codici genetici.

Passiamo così, senza difficoltà, sotto il titolo comune di mediazione simbolica, dall'idea di significato immanente a quello di regola, intesa nel senso di regola di descrizione, poi a quello di norma che equivale all'idea di regola presa nel senso prescrittivo del termine.

In funzione delle norme immanenti ad una cultura, le azioni possono essere stimate o apprezzate, cioè valutate a partire da una scala di preferenza morale. Esse ricevono, in tal modo, un *valore* relativo, che fa dire che una certa azione *vale più* di un'altra. Questi gradi di valore, attribuiti anzitutto alle azioni, possono essere estesi agli stessi agenti, considerati quindi buoni, cattivi, migliori o peggiori.

Ritroviamo così, grazie all'antropologia culturale, alcuni dei presupposti «etici» della *Poetica* di Aristotele che possiamo quindi ricondurre al livello di *mimesis* I. La *Poetica* non suppone solo degli «agenti», bensì dei caratteri forniti di qualità etiche che li rendono nobili o spregevoli. Se la tragedia può rappresentarli «migliori» e la commedia «peggiori» rispetto agli uomini attuali, vuol dire che la comprensione

7 Cfr. il mio articolo, *The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text*, in «Social Research», 38 (1971) pp. 529-562, ripreso in «New Literary History», 5, (1973) pp. 91-117.

8 Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1958, pp. 40-65; tr. it., *Il concetto di scienza sociale*, Il Saggiatore, Milano 1972.

pratica che gli autori hanno in comune con l'uditorio, comporta necessariamente una valutazione dei caratteri e della loro azione in termini di bene e di male. Non c'è azione che non susciti, per quanto poco, approvazione o rigetto, sulla base di una gerarchia di valori di cui bontà e malvagità sono gli estremi. Affronteremo, al momento opportuno, il problema di sapere se sia possibile una modalità di lettura che sospenda del tutto qualsiasi valutazione di carattere etico. Che ne sarebbe, in particolare, della pietà che Aristotele ci ha insegnato a collegare con la sventura immeritata, se il piacere estetico venisse ad essere dissociato da ogni forma di simpatia e di antipatia per la qualità etica dei caratteri? In ogni caso, bisogna sapere che questa eventuale neutralità etica dovrebbe essere conquistata mediante una dura lotta con un aspetto che originariamente inerisce all'azione: e cioè l'impossibile neutralità etica. Una ragione per pensare che questa neutralità non è né possibile né augurabile è rappresentata dal fatto che l'ordine effettivo dell'azione non offre soltanto all'artista delle convenzioni e delle convinzioni da demolire, bensì delle ambiguità, delle perplessità che devono essere risolte in via ipotetica. Molti critici contemporanei, riflettendo sul rapporto tra l'arte e la cultura, hanno sottolineato il carattere conflittuale delle norme che la cultura offre all'attività mimetica dei poeti[9]. Essi sono stati preceduti, a questo proposito, da Hegel nella sua famosa meditazione sull'*Antigone* di Sofocle. Ma allora la neutralità etica dell'artista non finirebbe col sopprimere una delle più antiche funzioni dell'arte, quella cioè di costituire un laboratorio nel quale l'artista realizza, in termini di finzione, una sperimentazione con i valori? Pur prescindendo dalla risposta a questi problemi, la poetica mantiene un nesso con l'etica, anche quando sostiene la sospensione di qualsiasi giudizio morale o il suo capovolgimento in termini ironici. Lo stesso progetto di neutralità presuppone la qualità originariamente etica dell'azione prima ancora della finzione. Tale qualità etica non è altro che un corollario di quello che è il carattere principale dell'azione, quello cioè d'essere, da sempre, simbolicamente mediata.

Il terzo aspetto della precomprensione dell'azione che l'attività mimetica di livello II presuppone, costituisce la posta in gioco della no-

9 Ne abbiamo dato un esempio con la trattazione da parte di James Redfield del rapporto tra l'arte e la cultura in *Nature and Culture in the Iliad*, *op. cit.*, cfr. sopra, p. 89.

stra ricerca. Riguarda i caratteri *temporali* sui quali il tempo narrativo innesta le sue configurazioni. La comprensione dell'azione non si limita, in effetti, ad una familiarità con il dispositivo concettuale dell'azione e con le sue mediazioni simboliche; essa arriva fino al punto di riconoscere nell'azione talune strutture temporali che richiedono la narrazione. A questo livello, l'equazione tra narrativo e tempo, resta implicita. In ogni caso non spingerò l'analisi di tali caratteri temporali dell'azione fino al punto in cui si avrebbe ragione di parlare di una struttura narrativa, o quanto meno di una struttura pre-narrativa dell'esperienza temporale, come è suggerito dal nostro modo familiare di parlare di storie che ci capitano o di storie nelle quali siamo presi o semplicemente della storia di una vita. Riservo per la fine del capitolo l'esame della nozione di struttura pre-narrativa dell'esperienza; essa offre, in effetti, una eccellente occasione di far fronte all'obiezione di circolo vizioso che incombe sull'intera analisi. Mi limito qui all'esame degli aspetti temporali che sono rimasti impliciti nelle mediazioni simboliche dell'azione e che possiamo considerare come induttori di racconto.

Non mi attarderò sulla *correlazione*, fin troppo evidente, che si può stabilire tra un certo segmento del dispositivo concettuale dell'azione e una certa dimensione temporale presa isolatamente. È facile notare che il progetto ha a che fare con il futuro, in un modo a ben vedere specifico, che lo distingue dal futuro della previsione o della predizione. Analogamente è ben evidente la stretta parentela tra la motivazione e la capacità di mobilitare nel presente l'esperienza ereditata dal passato. Infine, l'«io posso», l'«io faccio», l'«io soffro» contribuiscono chiaramente al senso che noi diamo spontaneamente al presente.

Più importante rispetto a questa correlazione debole tra talune categorie dell'azione e le dimensioni temporali prese ad una ad una, è lo *scambio* che l'azione effettiva fa apparire tra le dimensioni temporali. La struttura discordante-concordante del tempo secondo Agostino sviluppa sul piano del pensiero riflessivo certi tratti paradossali che possono trovare un primo abbozzo in una fenomenologia dell'azione. Dicendo che non c'è un tempo futuro, un tempo passato e un tempo presente, bensì un triplice presente, un presente delle cose future, un presente delle cose passate e un presente delle cose presenti, Agostino ci ha messi sulla via di una ricerca della più primitiva struttura temporale dell'azione. È facile riscrivere ciascuna delle tre strutture temporali dell'azione nei termini del triplice presente. Presente del futuro? *Oramai*, cioè a partire da ora, io mi impegno a fare questo *domani*. Presente del

passato? Io ho *ora* l'intenzione di fare questo perché ho *appena* pensato che... Presente del presente? *Ora* faccio questo perché *ora* posso farlo: il presente effettivo del fare attesta il presente potenziale della capacità di fare e si costituisce come presente del presente.

La fenomenologia dell'azione può spingersi al di là di questa correlazione tra termine e termine, sulla via aperta dalla meditazione di Agostino sulla *distentio animi*. Ciò che importa è il modo in cui la praxis quotidiana *ordina* uno in rapporto all'altro il presente del futuro, il presente del passato, il presente del presente. È infatti questa articolazione pratica che costituisce il più elementare induttore narrativo.

A questo proposito il contributo dell'analisi esistenziale di Heidegger può giocare un ruolo decisivo, ma a certe condizioni che devono essere chiaramente fissate. Non ignoro affatto che una lettura di *Essere e Tempo* in un senso puramente antropologico, rischia di distruggere il senso dell'intera opera nella misura in cui conduce a mettere in ombra la sua prospettiva ontologica: il *Dasein* è il «luogo» nel quale l'essere che noi siamo è costituito grazie alla sua capacità di porre la questione dell'essere e del senso dell'essere. Isolare l'antropologia filosofica di *Essere e Tempo*, vuol dire dimenticare questo significato principale della sua categoria esistenziale centrale. Resta vero che in *Essere e Tempo* la questione dell'essere è appunto aperta da una analisi che deve anzitutto avere una certa consistenza a livello di una antropologia filosofica per poter svolgere quella funzione di scavo ontologico che le è assegnata. Anzi, questa antropologia filosofica si organizza a partire da una tematica, quella della cura (*Sorge*) che, senza mai esaurirsi in una prasseologia, ricava comunque da descrizioni prese a prestito dall'ordine pratico la forza sovversiva che le consente di spezzare il primato della conoscenza mediante l'oggetto e svelare la struttura dell'essere-al-mondo la quale è più fondamentale rispetto a qualsiasi relazione da soggetto a oggetto. È in questo modo che il ricorso alla pratica in *Essere e Tempo* ha una portata indirettamente ontologica. Sono note, a questo proposito, le analisi del mezzo, del qualcosa per, analisi che costituiscono la prima trama della relazione di significanza (o di «significabilità»), prima di qualsiasi processo cognitivo esplicito e di qualsiasi espressione proposizionale sviluppata.

È la medesima forza di rottura che trovo nelle analisi che concludono lo studio della temporalità nella seconda sezione di *Essere e Tempo*. Queste analisi sono centrate sul nostro rapporto con il tempo inteso come ciò «in» cui noi agiamo quotidianamente. Ora è questa strut-

tura dell'intra-temporalità (*Innerzeitigkeit*) che mi sembra meglio caratterizzare la temporalità dell'azione, al livello che è quello proprio di questa analisi, livello che è anche quello adatto ad una fenomenologia del volontario e dell'involontario e a una semantica dell'azione.

Si può obiettare che è assai rischioso entrare in *Essere e Tempo* muovendo dal suo capitolo conclusivo. Ma bisogna capire per quali ragioni è l'ultimo nell'economia dell'opera. Per due ragioni. Anzitutto, la meditazione sul tempo, che occupa la seconda sezione, è a sua volta collocata in una posizione che possiamo dire posizione di dilazione. La prima sezione vi è infatti ricapitolata sotto il titolo di un problema che viene così enunciato: che cosa fa del *Dasein* un tutto? La meditazione sul tempo dovrebbe rispondere a questa problematica per delle ragioni sulle quali ritornerò nella quarta parte. A sua volta, lo studio dell'intra-temporalità, la sola che mi interessa a questo stadio della mia analisi, è a sua volta ritardata dall'organizzazione gerarchica che Heidegger conferisce alla sua meditazione sul tempo. Questa organizzazione gerarchica segue un ordine ad un tempo di derivazione e di autenticità decrescenti. Come è noto, Heidegger riserva il termine di *temporalità* (*Zeitlichkeit*) alla forma più originaria e più autentica dell'esperienza del tempo cioè alla dialettica tra essere ad-veniente, essente-stato e render presente. In questa dialettica, il tempo è interamente desostanzializzato. I termini futuro, passato, presente scompaiono e il tempo stesso figura come unità frantumata di queste tre estasi temporali. Questa dialettica è la costituzione temporale della Cura. Come è noto, è l'essere-per-la-morte che impone, a differenza di Agostino, il primato del futuro sul presente e la chiusura di questo futuro mediante un limite interno a qualsiasi attesa e progetto. Heidegger riserva poi il termine di *storicità* (*Geschichtlichkeit*) per il livello immediatamente contiguo di derivazione. Due aspetti sono allora sottolineati: l'estensione del tempo tra nascita e morte e lo spostamento dell'accento dal futuro sul passato. È a questo livello che Heidegger tenta di raccogliere l'insieme delle discipline storiche a vantaggio di un terzo aspetto—la ripetizione—che segna la derivazione di tale storicità nei confronti della temporalità profonda[10].

È quindi solo in terza posizione che viene l'*intra-temporalità* sulla quale vorrei ora soffermarmi[11]. Questa struttura temporale è posta in ul-

[10] Ritornerò più ampiamente sul ruolo della «ripetizione» nella discussione complessiva che dedicherò alla fenomenologia del tempo nella quarta parte.

[11] Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubingen 1963[10], par. 78-83, pp. 404-437; tr. it., *Essere e Tempo*, UTET, Torino 1969. John Macquarrie e

tima posizione perché è la più adatta ad essere livellata mediante la rappresentazione lineare del tempo come semplice successione di istanti astratti. Se me ne occupo a questo punto è precisamente in ragione di quegli aspetti grazie ai quali questa struttura si distingue dalla rappresentazione lineare del tempo e resiste al livellamento che la ridurrebbe a quella rappresentazione che Heidegger chiama la concezione «volgare» del tempo.

L'intra-temporalità è definita mediante una caratteristica di base della Cura: la condizione d'essere gettato tra le cose tende a rendere la descrizione della nostra temporalità dipendente dalla descrizione delle cose della nostra Cura. Questo aspetto riduce la Cura alle dimensioni del prendersi cura (*Besorgen*) (*op. cit.*, p. 121). Ma per quanto inautentica sia questa relazione, essa presenta ancora degli aspetti che la sottraggono all'ambito esterno degli oggetti della nostra Cura e la riconducono sotterraneamente alla Cura stessa nella sua costituzione fondamentale. È notevole che, per discernere queste caratteristiche propriamente esistenziali, Heidegger si rivolga volentieri a ciò che noi diciamo e facciamo nei confronti del tempo. Questo procedimento è piuttosto vicino a quello che si incontra nella filosofia del linguaggio ordinario. E questo non deve meravigliare: il piano sul quale ci collochiamo, a questo stadio iniziale del nostro percorso, è precisamente quello in cui il linguaggio ordinario è davvero ciò che J.-L. Austin e altri hanno detto che è e cioè il tesoro delle espressioni più adeguate a ciò che è propriamente umano nell'esperienza. È quindi il linguaggio, con la sua riserva di significati abituali, che non consente che la descrizione della Cura, come modalità del prendersi cura, divenga la preda della descrizione delle cose della nostra Cura.

È in questo modo che l'intra-temporalità, ovvero essere-«dentro»-il-tempo, dispiega i suoi aspetti irriducibili alla rappresentazione del tempo lineare. Essere-«dentro»-il-tempo, è già altro che misurare degli intervalli tra istanti-limite. Essere-«dentro»-il-tempo, vuol dire anzitutto contare il tempo e per conseguenza calcolare. Ma è proprio perché contiamo il tempo e facciamo dei calcoli che dobbiamo fare ricorso alla misura, non viceversa. Deve dunque essere possibile fornire una descri-

Edward Robinson traducono *Innerzeitigkeit* con *Within-time-ness*. (*Being and Time*, Harper and Row, New York 1962, pp. 456-488). (Ricoeur traduce con *Intra-temporalité* o *être - «dans» - le temps. ndt*)

zione esistenziale di questo «contare», prima della misura che comporta. In questo caso, espressioni come «avere il tempo di...», «prendere il tempo di...», «perdere il proprio tempo», sono altamente rivelatrici. Analogamente per il dispositivo grammaticale dei tempi del verbo e del complesso assai ramificato degli avverbi di tempo: allora, dopo, più tardi, più presto, da quando, fino a che, mentre, durante, tutte le volte che, ora, ecc. Tutte queste espressioni, di una estrema sottigliezza e di una fine differenza, orientano verso il carattere databile e pubblico del tempo del prendersi cura. Ma è sempre il prendersi cura che determina il senso del tempo, non le cose della nostra Cura. Se tuttavia l'essere-«dentro»-il-tempo è così facilmente interpretato in funzione della rappresentazione ordinaria del tempo è perché le prime misure vengono prese a prestito dall'ambiente naturale e anzitutto dal gioco della luce e delle stagioni. A questo proposito, il giorno è la più naturale delle misure[12]. Ma il giorno non è una misura astratta, è una grandezza che corrisponde alla nostra Cura e al mondo nel quale è «tempo di» fare qualche cosa, dove «ora» significa «ora che...». È il tempo delle opere e dei giorni.

È quindi importante vedere la differenza di significato che distingue l'«ora» proprio di questo tempo del prendersi cura, dall'«ora» nel senso dell'istante astratto. L'«ora» esistenziale è determinato dal presente del prendersi cura che è un «rendere-presente», inseparabile da «aspettare» e da «ritenere» (*op. cit.*, p. 416). È soltanto per il fatto che, nel prendersi cura, la Cura tende a contrarsi nel rendere-presente, e a cancellare la sua differenza nei confronti dell'attesa e della ritenzione che l'«ora», così isolato, può diventare la preda della sua rappresentazione come un momento astratto.

Per mettere il significato dell'«ora» al riparo da questa riduzione ad una astrazione, occorre notare in quali occasioni noi «diciamo-ora» nell'azione e nella sofferenza d'ogni giorno: «Dire-ora, scrive Heidegger,

12 «Lo storicizzarsi dell'Esserci è giornaliero e lo è sul fondamento dell'interpretazione datante il tempo» (*Sein Geschehen ist auf Grund der... datierenden Zeitauslegung ein Tagtägliches, op. cit.*, p. 413, tr. it. p. 588) (tr. inglese: *Dasein historizes* from day to day *by reason of its way of interpreting time by dating it...*, *op. cit.*, p. 466). Si ricordino le riflessioni di Agostino sul « giorno », che non accetta di ridurre semplicemente ad una rivoluzione del sole. Heidegger non lo segue su questa via: pone piuttosto la differenza tra la misura «la più naturale» del tempo (*ibid.*) e tutte le misure strumentali e artificiali. Il tempo «in cui» noi siamo è *Weltzeit* (*op. cit.*, p. 419): «più oggettivo» di qualsiasi oggetto possibile, è anche «più soggettivo » di qualsiasi soggetto possibile. Non è così né interno né esterno.

è l'articolazione discorsiva di una presentazione temporalizzantesi in unità con un aspettarsi ritenente»[13]. E ancora: «La presentazione autointerpretantesi, cioè l'interpretato espresso nell'"ora", noi lo chiamiamo "tempo"»[14]. Si comprende come, entro certe circostanze pratiche questa interpretazione può andare nella direzione della rappresentazione del tempo lineare: dire-ora diventa per noi sinonimo di leggere l'ora dell'orologio. Ma mentre l'ora e l'orologio vengono percepiti come derivazioni del giorno, che congiunge la Cura con la luce del mondo, dire-ora conserva la sua dimensione esistenziale; e quando gli strumenti che servono a misurare il tempo vengono spogliati di questa referenza primaria alle misure naturali, allora dire-ora ritorna alla rappresentazione astratta del tempo.

Il rapporto tra questa analisi dell'intra-temporalità e il racconto sembra, a prima vista, assai lontano; il testo di Heidegger, come avremo modo di verificare nella quarta parte, sembra non lasciargli spazio alcuno, nella misura in cui il legame tra la storiografia e il tempo si fa in *Essere e Tempo* a livello della storicità e non dell'intra-temporalità. Il vantaggio dell'analisi dell'intra-temporalità sta altrove: consiste nella rottura che questa analisi opera con la rappresentazione lineare del tempo, intesa come semplice successione di istanti. Un primo grado di temporalità viene così superato con il primato riconosciuto alla Cura. Riconoscere questo *grado* vuol dire gettare per la prima volta un ponte tra l'ordine del racconto e la Cura. È su questa base dell'intra-temporalità che si costruiranno congiuntamente le configurazioni narrative e le forme più elaborate di temporalità corrispondenti.

Si può così vedere nella sua ricchezza il senso di *mimesis* I: imitare o rappresentare l'azione, vuol dire anzitutto pre-comprendere che ne è dell'agire umano: della sua semantica, della sua simbolica, della sua temporalità. È a partire da questa pre-comprensione, comune al poeta e

13 «Das Jetzt-sagen aber ist die redende Artikulation eines Gegenwärtigens, das in der Einheit mit einem behaltenden Gewärtigen sich zeitigt» (*op. cit.*, p. 416; tr. it. p. 592) (tr. inglese: Saying «now»... is the discursive Articulation of a making-present which temporalizes itself in a unity with a retentive awaiting, *op. cit.*, p. 469).

14 «Das sich auslegende Gegenwärtigen, das heisst das im "jetzt" angesprochene Ausgelegte nennen wir "Zeit" (*op. cit.*, p. 408; tr. it. p. 581) (tr. inglese: The making-present which interprets itself...—in other words, that which has been interpreted and is adressed in the "now"—is what we call "time", *op. cit.*, p. 460).

al suo lettore, che si eleva la costruzione dell'intrigo e, con essa, la mimetica testuale e letteraria.

È vero che nella prospettiva dell'opera letteraria questa pre-comprensione del mondo dell'azione arretra al livello di «repertorio», per usare la terminologia di Wolfgang Iser in *Der Akt des Lesens*[15], oppure al livello di «menzione», per usare un'altra terminologia più familiare alla filosofia analitica. Resta vero che, nonostante la frattura che essa istituisce, la letteratura sarebbe assolutamente incomprensibile se essa non venisse a dar configurazione a ciò che, nell'azione umana, è già figurato.

II. MIMESIS II

Con *mimesis* II si apre l'ambito del *come se*. Avrei potuto dire l'ambito della *finzione*, seguendo così un uso corrente nella critica letteraria. Mi privo dei vantaggi di questa espressione perfettamente adeguata all'analisi di *mimesis* II, per evitare l'equivoco che deriverebbe dall'impiego del medesimo termine secondo due accezioni diverse: una prima volta come sinonimo delle configurazioni narrative, una seconda volta come antinomico rispetto alla pretesa avanzata dal racconto storico di costituire un racconto «vero». La critica letteraria non conosce questa difficoltà, nella misura in cui non prende in conto la scissione che divide il discorso narrativo in due grandi classi. Essa può allora ignorare una differenza che tocca la dimensione *referenziale* del racconto e limitarsi ai caratteri *strutturali comuni* al racconto di finzione e al racconto storico. Il termine finzione può allora designare la configurazione del racconto di cui la costruzione dell'intrigo è il paradigma, senza tenere conto delle differenze che riguardano solo la pretesa veritativa delle due classi di racconto. Prescindiamo per il momento dalla revisione alla quale bisognerà sottoporre la distinzione tra fittizio o «immaginario» e «reale», una differenza resterà tra racconto di finzione e racconto storico e ci impegneremo a riformularla nella quarta parte. In attesa di tale chiarificazione, scelgo di riservare il termine di finzione nella seconda delle accezioni sopra considerate e di opporre racconto di finzio-

15 Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*, Wilhelm Frank, Munich 1976, II parte, III cap.

ne a racconto storico. Parlerò di composizione o di configurazione nella prima delle accezioni, quella che non mette in gioco problemi di referenza e di verità. È il senso del *muthos* aristotelico che la *Poetica*, come s'è visto, definisce come «connessione di fatti».

Mi propongo ora di liberare questa attività di configurazione dai vincoli limitativi che il paradigma della tragedia impone al concetto di costruzione di intrigo secondo Aristotele. Inoltre, vorrei completare il modello mediante una analisi delle sue strutture temporali. Una analisi del genere non ha trovato spazio nella *Poetica*. Spero di dimostrare in seguito (seconda e terza parte) che a condizione di un più elevato grado di astrazione e con l'aggiunta di elementi temporali adeguati, il modello aristotelico non sarà radicalmente alterato dalle amplificazioni e dalle correzioni che la teoria della storia e la teoria del racconto di finzione gli apporteranno.

Il modello di costruzione di intrigo, che sarà sottoposto a verifica nel seguito di questo lavoro, risponde ad una esigenza fondamentale che è già stata menzionata nel precedente capitolo. Situando *mimesis* II tra uno stadio anteriore ed uno ulteriore della *mimesis*, non cerco soltanto di localizzarla e situarla. Voglio soprattutto comprendere la sua funzione di mediazione tra ciò che sta a monte e ciò che sta a valle della configurazione. *Mimesis* II ha una posizione intermedia solo perché ha una funzione di mediazione.

Ora, tale funzione di mediazione deriva dal carattere dinamico dell'*operazione di configurazione* che ci ha portato a preferire il termine di costruzione di intrigo rispetto a quello di intrigo e quello di connessione rispetto a quello di sistema. Tutti i concetti relativi a questo livello designano infatti delle operazioni. Questo dinamismo consiste nel fatto che l'intrigo esercita già, nel suo campo testuale, una funzione di integrazione e, in questo senso, di mediazione, che gli consente di operare, al di fuori di questo stesso campo, una più vasta mediazione tra la pre-comprensione e, se posso esprimermi così, la post-comprensione dell'ordine dell'azione e dei suoi aspetti temporali.

L'intrigo ha funzione mediatrice almeno a tre livelli:

Anzitutto fa mediazione tra *eventi* o accadimenti individuali e una *storia* intesa come un tutto. A questo proposito, si può dire che l'intrigo ricava una storia sensata *da*—una diversità di eventi o di accadimenti (le *pragmata* di Aristotele); oppure che trasforma gli eventi o accadimenti *in*—una storia. Le due relazioni reciproche espresse mediante il *da* e l'*in* caratterizzano l'intrigo come mediazione tra eventi e storia

raccontata. Per conseguenza, un evento deve essere più che un accadimento singolare. Riceve la sua definizione dal contributo che fornisce allo sviluppo dell'intrigo. Una storia, d'altra parte, deve essere più che una enumerazione di eventi secondo un ordine seriale, deve organizzarli in una totalità intelligibile, così che si possa sempre chiedere qual è il «tema» della storia. In una parola, la costruzione dell'intrigo è l'operazione che da una semplice successione ricava una configurazione.

Inoltre, la costruzione dell'intrigo *compone insieme fattori* così *eterogenei* come agenti, fini, mezzi, interazioni, circostanze, risultati inattesi, ecc. Aristotele anticipa tale natura mediatrice in diversi modi: anzitutto costruisce un sottoinsieme di tre «parti» della tragedia—intrigo, caratteri e pensiero—sotto il titolo del «che cosa» (dell'imitazione). Niente quindi impedisce di estendere il concetto di intrigo all'intera triade. Questa prima estensione conferisce al concetto di intrigo quell'iniziale valore che gli consentirà di ricevere ulteriori arricchimenti.

Infatti il concetto di intrigo ammette una più vasta estensione: includendo nell'intrigo complesso gli accadimenti penosi e tremendi, i colpi di scena, i riconoscimenti e gli effetti violenti, Aristotele *identifica intrigo e configurazione* che noi abbiamo caratterizzata come *concordanza-discordanza*. È questo aspetto che, in ultima analisi, costituisce la funzione mediatrice dell'intrigo. L'abbiamo già anticipato nella sezione precedente, dicendo che il racconto fa apparire in un ordine sintagmatico tutte le componenti in grado di figurare nel quadro paradigmatico fissato dalla semantica dell'azione. Tale passaggio dal paradigmatico al sintagmatico costituisce la transizione stessa da *mimesis* I a *mimesis* II. Ed è l'opera dell'attività di configurazione.

L'intrigo è mediatore per una terza ragione, quella dei suoi *caratteri temporali* propri. Tali caratteri ci autorizzano a chiamare l'intrigo, in forza di una generalizzazione, una *sintesi dell'eterogeneo*[16].

[16] È a prezzo di questa generalizzazione che uno storico come Paul Veyne potrà definire l'intrigo come una combinazione in proporzioni variabili di fini, di cause e di casualità e farne il filo conduttore della sua storiografia in *Comment on écrit l'histoire* (cfr. più avanti, nella seconda parte, cap. II, pp. 254ss). In altro modo, complementare ma non contraddittorio, von Wright vede nel ragionamento storico una combinazione di sillogismi pratici e di connessioni di causalità retti da vincoli sistemici (cfr. in proposito la seconda parte, cap. II, il paragrafo dedicato appunto alla spiegazione storica secondo von Wright). In molti modi, di conseguenza, l'intrigo compone delle serie eterogenee.

Tali *caratteri temporali* non sono stati considerati da Aristotele. Eppure sono direttamente implicati nel dinamismo costitutivo della configurazione narrativa. In tal modo, essi conferiscono il suo senso pieno al concetto di concordanza-discordanza del capitolo precedente. A tale proposito, si può dire dell'operazione di costruzione dell'intrigo, che ad un tempo riflette il paradosso agostiniano del tempo e che lo risolve, non secondo un registro speculativo bensì poetico.

Tale operazione riflette, nella misura in cui l'atto di costruzione dell'intrigo organizza all'interno di proporzioni variabili, due dimensioni temporali: una cronologica e l'altra non cronologica. La prima costituisce la dimensione episodica del racconto: essa caratterizza la storia in quanto fatta di avvenimenti. La seconda è la dimensione configurante propriamente detta, grazie alla quale l'intrigo trasforma gli eventi *in* storia. Tale atto configurante[17] consiste nel «prender-insieme» le azioni particolari o quelli che abbiamo chiamato gli accadimenti della storia; da questa diversità di eventi l'atto configurante ricava l'unità di una totalità temporale. Risulta chiarissima la parentela tra questo «prender-insieme» che è proprio dell'atto configurante e l'operazione del giudizio secondo Kant. È noto che per Kant il senso trascendentale del giudizio non consiste tanto nell'unire un soggetto e un predicato, quanto nel porre un diverso intuitivo sotto la regola di un concetto. La parentela è ancora più grande con il giudizio riflettente che Kant oppone al giudizio determinante, nel senso che esso riflette sul lavoro di pensiero operante nel giudizio estetico di gusto e nel giudizio teleologico applicato a delle totalità organiche. L'atto dell'intrigo ha una funzione analoga, in quanto ricava da una successione una configurazione[18].

Ma la *poiesis* non si limita a riflettere il paradosso della temporalità. Mediando i due poli dell'evento e della storia, la costruzione dell'intrigo dà al paradosso una soluzione che è l'atto poetico stesso. Questo atto che, come abbiamo appena detto, ricava una figura da una successione, si rivela all'ascoltatore o al lettore nella situazione della storia che deve essere seguita[19].

17 Prendo a prestito da Louis O. Mink la nozione di *configurational act*—atto configurante— che applico alla comprensione storica e che estendo a tutto il campo dell'intelligenza narrativa (Louis O. Mink, *The Authonomy of Historical Understanding* in «History and Theory», vol. v, n. 1 (1965) pp. 24-47). Si veda in proposito, nella seconda parte, cap. II, il paragrafo dedicato a *L'atto configurante*.

18 Vedremo più avanti altre implicazioni del carattere riflessivo del giudizio storico. Cfr. nella seconda parte, cap. III.

19 Prendo a prestito il concetto di «followability» da W.B. Gallie, *Philosophy*

Seguire una storia vuol dire avanzare in mezzo a contingenze e peripezie sotto la guida di una attesa che trova il suo compimento nella *conclusione*. Questa conclusione non è logicamente implicata in talune premesse anteriori. Essa conferisce alla storia un «punto finale», il quale, a sua volta, fornisce il punto di vista dal quale la storia può essere colta come formante un tutto. Comprendere la storia vuol dire comprendere come e perché gli episodi successivi hanno condotto a questa conclusione, la quale, lungi dall'essere prevedibile, deve essere congrua con gli episodi raccolti.

È questa capacità della storia ad essere seguita che costituisce la soluzione poetica del paradosso di distensione-intenzione. Il fatto che la storia si lasci seguire trasforma il paradosso in dialettica viva.

Da un lato, la dimensione episodica del racconto attira il tempo narrativo sul versante della rappresentazione lineare. E ciò in molti modi. Anzitutto, l'«allora-e-allora» con cui rispondiamo alla domanda: «e poi?», suggerisce che le fasi dell'azione stanno in una relazione di esteriorità. Inoltre, gli episodi costituiscono una serie aperta di eventi che permette di aggiungere a «e-poi-e-poi» un «e così via di seguito». Infine, gli episodi si seguono l'un l'altro in accordo con l'ordine irreversibile del tempo comune agli eventi fisici e umani.

La dimensione configurante, per contro, presenta aspetti temporali che sono il rovescio di quelli della dimensione episodica. E anche qui in diversi modi.

Anzitutto, l'arrangiamento configurante trasforma la successione degli eventi in una totalità significante che è il correlato dell'atto di raccogliere gli avvenimenti e fa sì che la storia si lasci seguire. Grazie a questo atto riflessivo, l'intero intrigo può essere tradotto in un «pensiero», che altro non è che il suo «spunto» o il suo «tema». Ma ci si sbaglierebbe completamente se si considerasse atemporale un tale pensiero. Il tempo della «favola-e-del-tema», per usare una espressione di Northrop Frye, è il tempo narrativo che media tra l'aspetto episodico e quello configurante.

In secondo luogo, la configurazione dell'intrigo impone alla successione indefinita degli accadimenti «il senso del punto finale» (per ri-

and the Historical Understanding, Schoken Books, New York 1964. Rimando alla seconda parte la discussione della tesi centrale dell'opera di Gallie, tesi secondo la quale la storiografia (*history*) è una specie del genere narrazione storica (*story*).

prendere il titolo del lavoro di Kermode, *The Sense of an Ending*). Abbiamo appena parlato del «punto finale» come quello a partire dal quale la storia può essere vista come una totalità. Possiamo ora aggiungere che è nell'atto di ri-raccontare, piuttosto che in quello di raccontare, che questa funzione strutturale della chiusura può essere colta. Dal momento in cui una storia è ben nota—ed è il caso della maggior parte dei racconti tradizionali o popolari, così come delle cronache nazionali che riferiscono gli eventi fondatori di una comunità—seguire la storia, non vuol dire tanto rinchiudere le sorprese o le scoperte nel riconoscimento del senso inerente alla storia intesa come un tutto, quanto piuttosto cogliere gli episodi stessi ben noti come capaci di condurre a questa fine. Una nuova qualità del tempo emerge da tale comprensione.

Da ultimo, la ripresa della storia raccontata, considerata come totalità grazie al suo modo conclusivo, costituisce una alternativa alla rappresentazione del tempo come qualcosa che scorre dal passato verso il futuro, secondo la ben nota metafora della «freccia del tempo». È come se l'atto del raccogliere invertisse l'ordine cosiddetto «naturale» del tempo. Leggendo la fine nell'inizio e l'inizio nella fine, noi impariamo a leggere anche il tempo cominciando dalla fine, come la ricapitolazione delle condizioni iniziali di una sequenza d'azione dentro le sue conseguenze terminali.

In una parola, l'atto di raccontare, riflesso nell'atto di seguire una storia, rende produttivi proprio quei paradossi che hanno tanto preoccupato Agostino fino a ridurlo al silenzio.

Mi restano da aggiungere, all'analisi dell'atto configurante, due aspetti complementari che assicurano la continuità del processo che unisce *mimesis* III a *mimesis* II. Più visibilmente dei precedenti, questi due aspetti esigono, come si vedrà più avanti, il supporto della lettura per essere riattivati. Si tratta della *schematizzazione* e della *tradizionalità* caratteristiche dell'atto configurante, ed entrambe hanno un rapporto specifico con il tempo.

Non si dimentichi che abbiamo costantemente accostato il «prendere insieme» tipico dell'atto configurante al giudizio secondo Kant. In una linea ancora kantiana, non bisogna esitare ad accostare la produzione dell'atto configurante al lavoro dell'immaginazione produttrice. Per immaginazione produttrice intendiamo una facoltà non di tipo psicologizzante bensì trascendentale. L'immaginazione produttrice, non solo non è senza regole, ma costituisce la matrice produttrice delle regole.

Nella prima *Critica*, le categorie del giudizio sono anzitutto schematizzate mediante l'immaginazione produttrice. Lo schematismo ha questo potere, poiché l'immaginazione produttrice ha fondamentalmente una funzione sintetica. Essa congiunge giudizio e intuizione, producendo le sintesi sia intellettuali che intuitive. Analogamente, la costruzione dell'intrigo produce una intelligibilità mista tra ciò che è già stato chiamato lo spunto, il tema, il «pensiero» della storia raccontata e la presentazione intuitiva delle circostanze, dei personaggi, degli episodi e dei mutamenti di fortuna che fanno lo svolgimento. È in questo senso che si può parlare di uno *schematismo* della funzione narrativa. Come ogni schematismo, anche questo si presta ad una tipologia del tipo di quella che, per esempio, Northrop Frye elabora nella sua *Anatomia della critica*[20].

Tale schematismo, a sua volta, si costituisce in una storia che ha tutti i caratteri di una *tradizione*. Intendiamo con questo termine non la trasmissione inerte di un deposito già morto, bensì la trasmissione viva di una innovazione sempre suscettibile di essere riattivata grazie ad un ritorno ai momenti più creativi del fare poetico. Così intesa, la *tradizionalità* arricchisce il rapporto tra intrigo e tempo con un nuovo aspetto.

La costituzione di una tradizione, in effetti, si basa sul gioco dell'innovazione e della sedimentazione. È alla sedimentazione, cominciamo di qui, che devono essere riferiti i paradigmi che costituiscono la tipologia della costruzione dell'intrigo. Tali paradigmi derivano da una storia sedimentata la cui genesi è caduta nella dimenticanza.

Ora tale *sedimentazione* si produce a livelli molteplici, che esigono da noi grande discernimento nell'uso del termine paradigmatico. Così a noi oggi sembra che Aristotele abbia fatto due cose insieme, se non addirittura tre. Da un lato fissa il concetto di intrigo nei suoi aspetti

[20] Ma questa tipologia non abolisce il carattere eminentemente temporale dello schematismo. Bisogna ricordare come Kant rapporti la costituzione dello schematismo a quelle che chiama determinazioni di tempo a priori: «Gli schemi non sono altro che delle determinazioni di tempo a priori, fatte secondo regole, e tali determinazioni, secondo l'ordine delle categorie, riguardano la *serie del tempo, il contenuto del tempo, l'ordine del tempo*, infine *l'insieme del tempo*, in rapporto a tutti gli oggetti possibili» (*Critica della Ragion Pura*, A 145, B 184). Kant riconosce soltanto le determinazioni del tempo che concorrono alla costituzione oggettiva del mondo fisico. Lo schematismo della funzione narrativa implica delle determinazioni di un nuovo genere che sono precisamente quelle che abbiamo appena designato come dialettica dei caratteri episodici e configuranti della costruzione dell'intrigo.

più *formali*, quelli che noi abbiamo già identificato nella concordanza discordante. Dall'altro, descrive il *genere* della tragedia greca (e in via subordinata quello dell'epopea, ma misurato con i criteri del modello tragico); questo genere soddisfa, ad un tempo, alle condizioni formali che ne fanno un *muthos* e alle condizioni restrittive che ne fanno un *muthos* tragico: rovesciamento nel senso dalla fortuna alla sfortuna, accadimenti penosi e terribili, infortunio immeritato, colpa tragica di un personaggio peraltro eccellente ed esente da vizi o cattiveria, ecc. Tale genere ha dominato in larga misura lo sviluppo ulteriore della letteratura drammatica in Occidente. Ed è altrettanto vero che la nostra cultura è l'erede di molteplici tradizioni narrative: ebraica e cristiana, ma anche celtica, germanica, islandese, slava[21].

E non è tutto: ciò che fa paradigma non è solo la forma della concordanza discordante, o il modello che la successiva tradizione ha identificato come un *genere* letterario stabile; lo sono anche le singole opere: l'*Iliade*, l'*Edipo Re*, nella *Poetica* di Aristotele. In effetti, nella misura in cui nella connessione dei fatti il legame causale (l'uno a causa dell'altro) prevale rispetto alla pura successione (l'uno dopo l'altro), emerge un dato universale che è, secondo la nostra interpretazione, la connessione stessa eretta in forma di *tipo*. È così che la tradizione narrativa è stata segnata non solo dalla sedimentazione della *forma* di concordanza discordante e da quella del *genere* tragico (e degli altri modelli del medesimo livello), ma anche da quella dei *tipi* prodotti a partire dalle opere singole. Se raccogliamo *forma*, *genere* e *tipo* sotto il termine di *paradigma*, si potrà dire che i paradigmi nascono dal lavoro dell'immaginazione produttiva a questi diversi livelli.

Ora tali paradigmi, frutto a loro volta di una innovazione precedente, offrono delle regole per una ulteriore sperimentazione nel campo narrativo. Tali regole mutano sotto la pressione di nuove invenzioni, ma cambiano lentamente e anzi resistono al cambiamento proprio in virtù del processo di sedimentazione.

Quanto all'altro polo della tradizione, l'*innovazione*, il suo statuto

21 Scholes e Kellogg, in *The Nature of Narrative*, Oxford University Press 1968, hanno avuto ragione di fare precedere la loro analisi delle categorie narrative da una rassegna della storia dell'arte di raccontare in Occidente. Quello che io chiamo schematismo della costruzione dell'intrigo, esiste solo in questo sviluppo storico. Ecco perché anche Eric Auerbach, nel suo magnifico volume *Mimesis*, sceglie di innestare la sua analisi e la sua valutazione della rappresentazione della realtà nella cultura occidentale, su campioni di numerosi testi, ma rigorosamente delimitati.

è correlativo a quello della sedimentazione. Vi è sempre posto per l'innovazione nella misura in cui ciò che viene prodotto, nella *poiesis* del poema, è sempre un'opera singolare, quest'opera determinata. Ecco perché i paradigmi costituiscono soltanto la grammatica che regola la composizione di opere nuove—nuove prima di diventare tipiche. E come la grammatica di una lingua regola la produzione di frasi ben costruite, il cui numero e contenuto sono imprevedibili, così un'opera d'arte—poema, dramma, romanzo—è una produzione originale, una nuova esistenza nell'ambito linguistico[22]. Ed è altrettanto vero l'inverso: l'innovazione resta una procedura retta da regole: il lavoro dell'immaginazione non nasce dal nulla. Esso si rifà in un modo o nell'altro ai paradigmi della tradizione. Ma il rapporto con tali paradigmi può essere variabile. Il ventaglio delle soluzioni resta ampio; si dispiega tra i due poli dell'applicazione servile e della devianza calcolata, passando attraverso tutti i gradi della «deformazione regolata». Il racconto, il mito e in generale la narrazione tradizionale sono più vicini al primo polo. Ma nella misura in cui ci si allontana dalla narrazione tradizionale, devianza e scarto diventano la regola. Così il romanzo contemporaneo, in larga parte, si lascia definire come anti-romanzo, nella misura in cui la contestazione prevale rispetto al gusto di una semplice variazione dell'applicazione.

Anzi, lo scarto può giocare a tutti i livelli: in rapporto ai tipi, in rapporto ai generi, in rapporto al principio formale stesso della concordanza-discordanza. Il primo tipo di scarto, direi, è costitutivo di ogni singola opera: ogni opera è in situazione di scarto in rapporto ad ogni opera. Meno frequente è il cambiamento di genere: equivale alla creazione di un nuovo genere, il romanzo, per esempio, in rapporto al dramma o al racconto meraviglioso, o ancora la storiografia in rapporto alla cronaca. Ma ancora più radicale è la contestazione del principio formale della concordanza-discordanza. Ci si interrogherà ancora sull'ampiezza dello spazio di variazione consentito dal paradigma formale. Ci si chiederà se tale contestazione, portata all'estremo in forma di scisma, non finisca per rappresentare la morte della stessa forma narrativa. Resta vero che la possibilità dello scarto è inscritta nella relazione tra paradigmi sedimentati e opere effettive. Essa è soltanto, nella forma estrema dello scisma, l'opposto dell'applicazione servile. La deformazione

22 Aristotele fa osservare che noi *conosciamo* soltanto degli universali: ciò che è singolare è ineffabile. Ma noi *facciamo* delle cose singolari. Cfr. G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Armand Colin, Paris 1968, pp. 5-16.

regolata rappresenta l'asse medio attorno al quale si dividono le modalità di cambiamento dei paradigmi mediante applicazione. È questa varietà nell'applicazione che conferisce una storia all'immaginazione produttrice e che, in posizione di contrappunto rispetto alla sedimentazione, rende possibile una tradizione narrativa. È questo l'ultimo elemento che arricchisce il rapporto tra racconto e tempo a livello di *mimesis* II.

III. MIMESIS III

Vorrei ora far vedere come *mimesis* II, ricondotta alla sua prima intelligibilità, esiga come complemento un terzo stadio rappresentativo che merita d'essere chiamato *mimesis*.

Mi si consenta di ricordare ancora una volta che l'interesse qui riservato al dispiegamento della *mimesis* non è fine a se stesso. L'esplicitazione della *mimesis* resta fino alla fine subordinata alla ricerca della mediazione tra tempo e racconto. È solo al termine del percorso della *mimesis* che la tesi enunciata al principio di questo capitolo riceve un contenuto concreto: il racconto ha il suo senso pieno quando è restituito al tempo dell'agire e del patire in *mimesis* III.

Questo stadio corrisponde a quella che H.-G. Gadamer, nella sua ermeneutica filosofica, chiama «applicazione». Lo stesso Aristotele suggerisce quest'ultimo senso della *mimesis praxeos* in diversi passi della sua *Poetica*, anche se nella *Poetica* è meno preoccupato dell'uditorio rispetto all'attenzione che vi pone nella *Retorica*, dove la teoria della persuasione è interamente regolata a partire dalla capacità di ricezione da parte dell'uditorio. Ma quando afferma che la poesia «insegna» l'universale, che la tragedia, «rappresentando ciò che desta pietà e terrore... realizza una purificazione di questo genere di emozioni», o ancora quando evoca il piacere che noi proviamo nel vedere gli accadimenti tremendi o pietosi concorrere al rovesciamento di fortuna che è costitutivo della tragedia—ciò vuol dire che è proprio nell'ascoltatore o nel lettore che si compie il percorso della *mimesis*.

Generalizzando al di là di Aristotele, direi che *mimesis* III segna l'intersezione del mondo del testo e del mondo dell'ascoltatore o del lettore. L'intersezione quindi del mondo configurato dal poema e del mondo nel quale l'azione effettiva si dispiega e dispiega la sua specifica temporalità.

Procederò in quattro tappe:

1. Se è vero che è connettendo i tre stadi della *mimesis* che si istituisce la mediazione tra tempo e racconto, un problema previo si pone, quello di sapere se tale connessione rappresenti davvero una progressione. In tale contesto risponderemo all'obiezione di *circolarità* sollevata fin dal principio di questo capitolo.

2. Se è vero che l'atto di lettura è il vettore della capacità dell'intrigo a modellare l'esperienza, bisogna mostrare come questo atto si articoli sul dinamismo proprio dell'atto configurante, lo prolunghi e lo porti al termine.

3. Affrontando poi direttamente la tesi della ri-figurazione dell'esperienza temporale mediante la costruzione dell'intrigo, si mostrerà come l'ingresso, grazie alla lettura, dell'opera nel campo della *comunicazione* segni, al tempo stesso, il suo ingresso nel campo della *referenza*. Riprendendo il problema dove l'ho lasciato ne *La Metafora viva*, vorrei affrontare le particolari difficoltà connesse con la nozione di referenza nella sfera narrativa.

4. Nella misura in cui il mondo che il racconto ri-figura è un mondo *temporale*, si pone il problema di sapere quale aiuto può venire all'ermeneutica del tempo raccontato da una *fenomenologia del Tempo*. La risposta a questo interrogativo farà emergere una circolarità molto più radicale di quella che produce il rapporto di *mimesis* III con *mimesis* I attraverso *mimesis* II. Lo studio della teoria agostiniana del tempo che ha aperto il nostro lavoro ci ha già fornito l'occasione di anticiparla. Essa riguarda il rapporto tra una fenomenologia che genera continue aporie e quella che abbiamo chiamato precedentemente la «soluzione» *poetica* di queste aporie. È in questa dialettica tra una aporetica e una poetica della temporalità che sta il nocciolo del problema del rapporto tra tempo e racconto.

1. *Il circolo della* mimesis

Prima di impegnarmi nella problematica centrale di *mimesis* III, vorrei affrontare il sospetto di circolo vizioso che viene sollevato dal passaggio da *mimesis* I a *mimesis* III attraverso *mimesis* II. Se si considera la struttura semantica dell'azione, le sue risorse simboliche o il suo carattere temporale, il punto d'arrivo sembra riportare al punto di partenza, o, peggio, il punto d'arrivo sembra anticipato nel punto di partenza. Se le cose stessero così, allora il circolo ermeneutico della narra-

tività e della temporalità si risolverebbe nel circolo vizioso della *mimesis*.

Che l'analisi sia circolare è un dato incontestabile. Ma si può superare l'obiezione di circolo vizioso. A questo proposito preferirei parlare di una spirale senza fine che fa passare la mediazione più volte per il medesimo punto, ma ad una altezza diversa. L'accusa di circolo vizioso procede dalla seduzione per l'una o l'altra delle due versioni della circolarità. La prima sottolinea la *violenza* dell'interpretazione, la seconda la sua ridondanza.

1. Da un lato possiamo essere tentati di dire che il racconto mette della consonanza là dove vi è soltanto dissonanza. In tal modo, il racconto dà forma a ciò che è informe. Ma allora la messa in forma mediante il racconto può destare il sospetto di inganno. Al più, essa fornisce il «come se» proprio di ogni finzione che sappiamo bene non essere altro che finzione, artificio letterario. È così che essa diviene una consolazione dinanzi alla morte. Ma nel momento in cui non ci inganniamo più facendo ricorso alla consolazione offerta dai paradigmi, allora prendiamo coscienza della violenza e della menzogna; siamo allora sul punto di soccombere al fascino rappresentato dall'informe assoluto e da quella difesa della onestà intellettuale radicale che Nietzsche chiamava *Redlichkeit*. Non è grazie ad una qualche nostalgia dell'ordine che resistiamo a questa seduzione e aderiamo disperatamente all'idea secondo la quale l'ordine è, *nonostante tutto*, la nostra patria. Per conseguenza, la consonanza narrativa imposta alla dissonanza temporale resta l'opera di quella che conviene chiamare una violenza dell'interpretazione. La soluzione narrativa del paradosso non è altro che la fonte di tale violenza.

Non nego affatto che tale drammatizzazione della dialettica tra narratività e temporalità riveli in modo del tutto adeguato il carattere di concordanza discordante propria della relazione tra racconto e tempo. Ma fino a quando noi collochiamo, in modo unilaterale, la consonanza sul versante del solo racconto e la dissonanza sul versante della sola temporalità, come suggerisce questo modo di argomentare, non cogliamo la struttura propriamente dialettica della relazione.

In primo luogo, l'esperienza della temporalità non si riduce affatto alla semplice discordanza. Come abbiamo visto con sant'Agostino, *distentio* e *intentio* si scontrano all'interno dell'esperienza più autentica. Occorre preservare il paradosso del tempo dal livellamento prodotto dal-

la sua riduzione alla semplice discordanza. Bisognerebbe piuttosto chiedersi se la difesa di una esperienza temporale radicalmente informe non sia, essa stessa, il prodotto di una seduzione nei confronti dell'informe, e questo è uno degli aspetti della modernità. In una parola, quando pensatori o critici letterari sembrano cedere alla semplice nostalgia per l'ordine o, peggio, al timore del caos, essi sono mossi, in ultima istanza, dal riconoscimento autentico dei paradossi del tempo, al di là della *perdita* di significato che è tipica di una cultura particolare, la nostra.

In secondo luogo, il carattere di consonanza del racconto, che siamo tentati di opporre in modo non dialettico alla dissonanza della nostra esperienza temporale, deve essere, a sua volta, temperato. La costruzione dell'intrigo non è mai il trionfo puro e semplice dell'«ordine». Anche il paradigma della tragedia greca fa spazio al ruolo perturbatore della *peripeteia*, delle contingenze e dei rovesci di fortuna che suscitano terrore e pietà. Gli intrighi, a loro volta, coordinano distensione e intenzione. Bisognerebbe dire altrettanto dell'altro paradigma che, secondo Frank Kermode, ha dominato sul «senso del punto finale» nella nostra tradizione occidentale; penso al modello apocalittico che sottolinea così bene la corrispondenza tra il principio—il *Genesi*—e la fine—l'*Apocalisse*; e lo stesso Kermode non manca di sottolineare le innumerevoli tensioni prodotte da questo modello per tutto ciò che riguarda gli eventi che sopraggiungono «tra i tempi» e soprattutto negli «ultimi tempi». Il rovesciamento è esaltato dal modello apocalittico nella misura in cui la fine è la catastrofe che abolisce il tempo e che viene prefigurata dai «terrori degli ultimi giorni». Ma il modello apocalittico, nonostante la sua persistenza attestata dalle riprese moderne sotto forma di utopie, meglio di ucronie, non è altro che *un* paradigma tra altri, che non esaurisce affatto la dinamica narrativa.

Altri paradigmi rispetto a quelli della tragedia greca o dell'Apocalisse vengono continuamente prodotti dal processo stesso della formazione delle tradizioni che prima abbiamo ricondotto alla potenza di schematizzazione propria dell'immaginazione produttrice. Vedremo, nella terza parte, che questa rinascita dei paradigmi non abolisce affatto la dialettica fondamentale della concordanza-discordante. Anche il rifiuto di qualsiasi paradigma, proprio dell'anti-romanzo contemporaneo, dipende dalla storia paradossale della «concordanza». A seguito delle frustrazioni prodotte dal loro disprezzo ironico per qualsiasi paradigma, e grazie al piacere più o meno perverso che il lettore ricava dall'essere eccitato, queste opere soddisfano ad un tempo la tradizione che mettono in

crisi e le esperienze disordinate che finiscono per imitare a forza di non imitare i paradigmi ormai consolidati.

Il sospetto di violenza interpretativa non è meno legittimo in questo caso estremo. Non è più la «concordanza» che è imposta di forza alla «discordanza» della nostra esperienza del tempo. Ora è la «discordanza» prodotta nel discorso grazie alla distanza dell'ironia nei confronti di qualsiasi paradigma che viene a minare dall'interno il bisogno di «concordanza» che soggiace alla nostra esperienza temporale e a distruggere così l'*intentio* senza la quale non vi sarebbe *distentio animi*. È allora legittimo nutrire qualche sospetto nei confronti della pretesa discordanza della nostra esperienza temporale, sospetto che si tratti solo di un artificio letterario.

La riflessione sui limiti della concordanza conserva così i suoi diritti. Essa si applica a tutti i «casi di figura» di concordanza discordante e di discordanza concordante a livello del racconto così come a livello del tempo. In ogni caso, il circolo è inevitabile senza che sia vizioso.

2. L'obiezione di circolo vizioso può assumere un'altra forma. Dopo aver affrontato la violenza dell'interpretazione, dobbiamo misurarci con la possibilità inversa, quella di una *ridondanza* dell'interpretazione. Sarebbe appunto così se *mimesis* I fosse da sempre un effetto di senso di *mimesis* III. *Mimesis* II non farebbe altro che restituire a *mimesis* III quel che avrebbe preso a *mimesis* I, dal momento che *mimesis* I sarebbe già l'opera di *mimesis* III.

L'obiezione di ridondanza sembrerebbe suggerita dall'analisi stessa di *mimesis* I. Se non si dà esperienza umana che non sia già mediata da sistemi simbolici e, tra questi, dai racconti, sembra inutile dire, come abbiamo detto, che l'azione è alla ricerca di un racconto. In effetti, come potremmo parlare di una vita umana come di una storia allo stato nascente, dal momento che l'unico accesso ai drammi temporali dell'esistenza è quello costituito dalle storie raccontate in proposito da noi o da altri?

A questa obiezione opporrò una serie di situazioni che, a mio avviso, ci obbligano a riconoscere che l'esperienza in quanto tale ha una iniziale narratività che non deriva, come si dice, dalla proiezione della letteratura sulla vita, ma che costituisce una autentica domanda di racconto. Per caratterizzare tali situazioni non esiterò a parlare di una struttura pre-narrativa dell'esperienza.

L'analisi degli aspetti temporali dell'azione a livello di *mimesis* I

ha condotto alla soglia di tale concetto. Se ancora non l'ho oltrepassata dipende dal fatto che l'obiezione di circolo vizioso per ridondanza potrebbe rappresentare una occasione più propizia per segnare l'importanza strategica delle situazioni che vogliamo considerare nel circolo della *mimesis*.

Senza abbandonare l'esperienza quotidiana, non siamo forse inclini a vedere in tale connessione di episodi della nostra vita, delle storie «non (ancora) raccontate», delle storie che chiedono d'essere raccontate, delle storie che offrono dei punti di legame con il racconto? Non ignoro affatto quanto sia poco pertinente l'espressione «storia non (ancora) raccontata». Per definizione, le storie non sono forse sempre raccontate? Questo non si discute se noi parliamo di storie effettive. Ma la nozione di storia potenziale è davvero inaccettabile?

Vorrei soffermarmi su due situazioni meno quotidiane, nelle quali l'espressione di storia non (ancora) raccontata si impone con una forza sorprendente. Il paziente che si rivolge allo psicanalista gli offre dei frammenti di storie vissute, dei sogni, delle «scene primitive», degli episodi conflittuali; a proposito delle sedute analitiche si può dire con ragione che hanno come scopo e come effetto quello di permettere all'analista di ricavare da questi frammenti di storia un racconto che sarebbe ad un tempo più difficilmente sopportabile e più intelligibile. Roy Schafer[23] ci ha insegnato a considerare l'insieme delle teorie metapsicologiche di Freud come un sistema di regole per ri-raccontare le storie di vita e portarle al livello di storie emblematiche. Questa interpretazione narrativa della teoria psicanalitica implica che la storia di una vita proceda da storie non raccontate e represse, in direzione di storie effettive che il soggetto potrebbe assumere e considerare costitutive della sua identità personale. È proprio la ricerca di tale identità personale che assicura la continuità tra la storia potenziale o incoativa e la storia espressa di cui noi ci assumiamo la responsabilità.

C'è un'altra situazione nella quale sembra pertinente la nozione di storia non raccontata. Wilhelm Schapp, nel volume *In Geschichten verstrickt* (1976)[24], descrive il caso di un giudice che si adopera per comprendere un seguito di azioni, un personaggio, dipanando il complesso di intrighi in cui la persona sospetta è avvolta. L'accento qui è posto

[23] Roy Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven 1979.

[24] Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, B. Heymann, Wiesbaden 1976.

sull'«essere-implicato» (*verstricktsein*, p. 85), verbo la cui forma passiva sottolinea che la storia «succede» a qualcuno prima ancora che qualcuno la racconti. L'implicazione risulta allora più come la «preistoria» della storia raccontata, il cui inizio è scelto dal narratore. Questa «preistoria» della storia è ciò che connette la storia ad un tutto più vasto e gli conferisce un «retro-terra». Tale retroterra è costituito dalla «viva connessione» di tutte le storie vissute, le une nelle altre. Bisogna dunque che le storie raccontate «emergano» (*auftauchen*) da questo retroterra. Con tale emergenza, il soggetto implicato emerge a sua volta. Possiamo allora dire: «La storia risponde dell'uomo» (*die Geschichte steht für den Mann*, p. 100). La principale conseguenza di tale analisi esistenziale dell'uomo come «essere implicato entro certe storie» è che raccontare risulta un processo secondario, quello del «diventar-noto della storia» (*das Bekanntwerden der Geschichte*, p. 101). Raccontare, seguire, comprendere delle storie non è altro che la «continuazione» di queste storie non dette.

La critica letteraria formata nella tradizione aristotelica, per la quale la storia è un artificio creato dallo scrittore, non sarà certo soddisfatta di questa nozione di storia raccontata la quale sarebbe in «continuità» con l'implicazione passiva dei soggetti dentro storie che si perdono in un orizzonte nebuloso. Pure, la priorità riconosciuta alla storia non ancora raccontata può funzionare come istanza critica rispetto all'eccessiva sottolineatura del carattere artificiale dell'arte di raccontare. Noi raccontiamo delle storie perché in ultima analisi le vite umane hanno bisogno e meritano d'essere raccontate. Questa osservazione assume tutto il suo valore quando richiamiamo la necessità di salvare la storia dei vinti e dei perdenti. Tutta la storia della sofferenza grida vendetta e domanda d'esser raccontata.

Ma per la critica letteraria sarà più facile accettare la nozione di storia come ciò in cui noi siamo implicati, se essa presta attenzione ad una suggestione che proviene proprio dal suo ambito di competenza. In *The Genesis of Secrecy*[25], Frank Kermode introduce l'idea secondo la quale taluni racconti potrebbero tendere non a chiarire quanto piuttosto ad oscurare e nascondere. Sarebbe il caso, tra gli altri, delle Parabole di Gesù che, secondo l'interpretazione dell'evangelista Marco, sono dette non già perché siano comprese da «coloro che stanno fuori» e che sem-

[25] Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy—On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press 1979.

pre secondo F. Kermode, estromettono, in modo altrettanto duro, dalla loro posizione privilegiata, «coloro che stanno dentro». Ma non mancano altri racconti che hanno questo potere enigmatico di «espellere gli interpreti dai loro posti segreti». Certo, questi posti segreti sono dei posti nel testo. Essi ne rivelano in profondità il carattere inesauribile. Ma non si può forse dire che il «potenziale ermeneutico» (*ibid.*, p. 40) di questo tipo di racconti trovi se non una consonanza quanto meno una risonanza nelle storie non dette delle nostre vite? Non esiste forse una complicità nascosta tra il concetto di *secrecy* prodotto dal racconto stesso—o quanto meno da racconti vicini a quelli di Marco o di Kafka—e le storie non ancora dette delle nostre vite che costituiscono la preistoria, il retroterra, il vivo radicarsi da cui emerge la storia raccontata? In altre parole, non esiste forse una affinità nascosta tra il segreto *dal quale* la storia emerge e il segreto al quale la storia ritorna?

Senza entrare nella valutazione del peso vincolante di questa ultima suggestione, possiamo trovarvi un ulteriore supporto per quella che è la nostra principale argomentazione, secondo la quale la palese circolarità dell'intera analisi del racconto che stabilisce un nesso interpretativo reciproco tra forma temporale inerente all'esperienza e struttura narrativa, non è affatto una morta tautologia. Bisogna piuttosto vedervi un «circolo corretto» entro il quale le argomentazioni portate sui due versanti del problema si confermano reciprocamente.

2. *Configurazione, rifigurazione e lettura*

Il circolo ermeneutico del racconto e del tempo continuamente rinasce dal circolo formato dagli stadi della *mimesis*. È venuto ora il momento di concentrare la riflessione sulla transizione tra *mimesis* II e *mimesis* III operata mediante l'atto di lettura.

Se questo atto può essere considerato, come s'è già detto, come il *vettore* della capacità dell'intrigo a modellare l'esperienza, ciò deriva dal fatto che esso riprende e compie l'atto configurante, del quale abbiamo sottolineato anche la prossimità con il giudizio che comprende—che «prende insieme»—i diversi momenti della azione nell'unità dell'intrigo.

Niente lo prova meglio dei due aspetti con i quali abbiamo finito di caratterizzare l'intrigo a livello di *mimesis* II, cioè la schematizzazione e la tradizionalità. Questi aspetti contribuiscono in particolare a spez-

zare il pregiudizio che oppone un «dentro» e un «fuori» del testo. Questa opposizione è strettamente solidale, in effetti, con una concezione statica e chiusa della struttura del solo testo. La nozione di una attività strutturante, visibile nella operazione di costruzione dell'intrigo, trascende questa opposizione. Schematizzazione e tradizionalità sono categorie dell'interazione tra l'operatività della scrittura e quella della lettura.

Da un lato, i paradigmi recepiti strutturano le *attese* del lettore e lo aiutano a riconoscere la regola formale, il genere o il tipo esemplificati mediante la storia raccontata. Essi forniscono linee direttrici per l'incontro tra il testo e il suo lettore. In una parola, sono tali paradigmi che regolano la capacità della storia a lasciarsi seguire. Da un altro lato, è l'atto del leggere che accompagna la configurazione del racconto e attualizza la sua capacità d'essere seguita. Seguire una storia vuol dire attualizzarla nella lettura.

Se la costruzione dell'intrigo può essere descritta come un atto del giudizio e dell'immaginazione produttrice, è perché questo atto è l'opera congiunta del testo e del suo lettore, come Aristotele diceva che la sensazione è l'opera comune del sentito e del senziente.

È ancora l'atto del leggere che accompagna il gioco dell'innovazione e della sedimentazione dei paradigmi che schematizzano la costruzione dell'intrigo. È nell'atto di leggere che il destinatario gioca con i vincoli narrativi, produce degli scarti, prende parte allo scontro del romanzo e dell'anti-romanzo, e vi trova quel piacere che Roland Barthes chiamava «il piacere del testo».

E infine è il lettore che compie l'opera nella misura in cui, secondo Roman Ingarden in *La Structure de l'oeuvre littéraire* e Wolfgang Iser in *Der Akt des Lesens*, l'opera scritta è un abbozzo per la lettura; il testo, in effetti, comporta dei vuoti, delle lacune, delle zone di indeterminazione o, come l'*Ulisse* di Joyce, mette alla prova la capacità del lettore di configurare l'opera che l'autore sembra, con una sorta di piacere perverso, voler sfigurare. In questo caso estremo, è il lettore, quasi abbandonato dall'opera, che porta da solo sulle sue spalle il peso della costruzione dell'intrigo.

L'atto di lettura è in tal modo l'operatore che congiunge *mimesis* III a *mimesis* II. È l'ultimo vettore della rifigurazione del mondo dell'azione sotto il segno dell'intrigo. Uno dei problemi critici che ci occuperà nella quarta parte sarà quello di coordinare, a partire da questo punto, i rapporti di una teoria della lettura secondo Wolfgang Iser e di una teo-

ria della ricezione secondo Robert Jauss. Limitiamoci, per il momento, a dire che esse hanno in comune la capacità di vedere nell'effetto prodotto dal testo sul suo ricettore, individuale o collettivo, una componente intrinseca del significato attuale o effettivo del testo. In entrambi i casi il testo è un insieme di *istruzioni* che il lettore individuale o il pubblico *eseguono* in modo passivo o creativo. Il testo diviene opera solo nell'interazione tra testo e ricettore. È a partire da questo sfondo comune che si dispongono i due approcci differenti: quello dell'*Atto di lettura* e quello dell'*Estetica della ricezione.*

3. *Narratività e referenza*

Completare una teoria della scrittura mediante una teoria della lettura costituisce solo il primo passo sulla via di *mimesis* III. Una estetica della ricezione non può affrontare il problema della *comunicazione* senza affrontare, al tempo stesso, quello della *referenza.* Ciò che viene comunicato è in realtà, al di là del senso di un'opera, il mondo che l'opera progetta e che ne costituisce l'orizzonte. In tal senso l'ascoltatore o il lettore lo ricevono secondo la loro capacità propria di ascolto che, a sua volta, si definisce grazie ad una situazione ad un tempo limitata ed aperta su un orizzonte di mondo. Il termine di orizzonte e quello correlativo di mondo ritornano così due volte nella definizione di *mimesis* III che abbiamo precedentemente ricordato: intersezione tra il mondo del testo e il mondo dell'ascoltatore o del lettore. Questa definizione, vicina a quella gadameriana di «fusione d'orizzonti», si fonda su tre presupposti che soggiacciono rispettivamente agli atti di discorso in generale, alle opere letterarie tra gli atti di discorso, infine alle opere narrative tra le opere letterarie. L'ordine che congiunge questi tre presupposti è così quello di una crescente *specificazione.*

Per quanto riguarda il primo punto, mi limito a ripetere la tesi ampiamente argomentata ne *La Metafora viva* circa il rapporto tra senso e referenza in qualsiasi discorso. Secondo questa tesi, se, seguendo Benveniste piuttosto che Saussure, si assume la frase come unità di discorso, *ciò che è inteso* dal discorso non si confonde più con il significato correlativo di ogni significante nell'immanenza di un sistema di segni. Con la frase, il linguaggio viene orientato al di là di se stesso: dice qualcosa *a proposito di* qualche cosa. Tale apertura verso un referente del discorso è strettamente contemporanea al suo carattere di evento e al

suo funzionamento dialogale. È l'altro versante dell'istanza di discorso. L'evento completo non consiste solo nel fatto che qualcuno prenda la parola e si rivolga ad un interlocutore, ma anche nel voler portare a linguaggio e condividere con altri una *esperienza* nuova. È questa esperienza che, a sua volta, ha il mondo per orizzonte. Referenza e orizzonte sono correlativi come lo sono la forma e il contenuto. Ogni esperienza ad un tempo possiede un contorno che l'individua e la distingue e si solleva a partire da un orizzonte di molteplici potenzialità che ne costituiscono l'orizzonte interno ed esterno: interno nel senso che è sempre possibile ritagliare e precisare la cosa considerata all'interno di un contorno stabile; esterna nel senso che la cosa alla quale ci si rivolge ha dei rapporti potenziali con ogni altra cosa entro l'orizzonte di un mondo totale, che non è mai oggetto di discorso. È in questo duplice senso del termine orizzonte che situazione e orizzonte restano delle nozioni correlative. Tale presupposto generale implica che il linguaggio non costituisca un mondo a sé. E nemmeno è un mondo. Per il fatto che noi siamo nel mondo e segnati da situazioni, tentiamo di orientarci secondo il modulo della comprensione e abbiamo qualcosa da dire, una esperienza da portare a linguaggio e da condividere.

È questo il presupposto ontologico della referenza, presupposto riflesso all'interno del linguaggio stesso come un postulato privo di giustificazione immanente. Il linguaggio è per se stesso, dell'ordine del Medesimo, il mondo è il suo Altro. L'attestazione di tale alterità dipende dalla riflessività del linguaggio su se stesso, linguaggio che si sa *nell'*essere, al fine d'essere *a proposito* dell'essere.

Tale presupposto non concerne né la linguistica né la semiotica; al contrario queste scienze rifiutano, in forza di un postulato interno al loro metodo, l'idea di una apertura intenzionale orientata verso ciò che è extra-linguistico. Questa che ho appena indicato come attestazione ontologica deve risultare, agli occhi di tali scienze, come un salto ingiustificabile e inammissibile. Di fatto, tale attestazione ontologica sarebbe un salto irrazionale se l'esteriorizzazione che essa esige non fosse la contropartita di un movimento previo e più originario che parte dall'esperienza d'essere nel mondo e nel tempo e procede da tale condizione ontologica verso la sua espressione nel linguaggio.

Questo primo presupposto deve essere coordinato con le riflessioni che abbiamo già svolto a proposito della ricezione del testo: attitudine a comunicare e capacità di referenza devono essere poste contemporaneamente. Ogni referenza è co-referenza, referenza dialogica o dialoga-

le. Non si tratta di scegliere tra una estetica della ricezione e una ontologia dell'opera d'arte. Ciò che un lettore riceve non è solo il senso dell'opera ma, attraverso il suo senso, la sua referenza, cioè l'esperienza che l'opera porta a linguaggio e, in ultima analisi, il mondo e la sua temporalità che l'opera dispiega dinanzi a sé.

La considerazione delle «opere d'arte», tra tutti gli atti di discorso, richiede un *secondo presupposto* che non cancella il primo ma lo complica. Secondo la tesi che ho sostenuto ne *La Metafora viva* e che mi limito qui a ricordare, le opere *letterarie* portano a linguaggio una esperienza e in tal modo vengono al mondo come ogni altro discorso. Questo secondo presupposto si scontra frontalmente con la teoria dominante nella poetica contemporanea, secondo la quale non viene presa in conto la referenza in quanto extra-linguistica, in nome della rigida immanenza del linguaggio letterario. Quando i testi letterari contengono delle affermazioni concernenti il vero e il falso, la menzogna e il segreto, affermazioni che riportano inesorabilmente alla dialettica dell'essere e dell'apparire[26], questa poetica si impegna a considerare come un semplice effetto di senso ciò che essa decide di chiamare, in forza di una scelta metodologica, illusione referenziale. Ma in tal modo non è cancellato il problema del rapporto tra letteratura e mondo del lettore, è semplicemente rimandato. Le «illusioni referenziali» non sono affatto un qualsiasi effetto di senso del testo: esse esigono una teoria ben precisa delle modalità di veridicità. Ora, tali modalità, a loro volta, si ritagliano a partire da un orizzonte di mondo che costituisce il mondo del testo. Si può certo includere la nozione stessa di orizzonte nell'immanenza del testo e considerare il concetto di mondo del testo come una escrescenza dell'illusione referenziale. Ma la lettura pone nuovamente il problema della fusione dei due orizzonti, quello del testo e quello del lettore e quindi l'intersezione del mondo del testo con il mondo del lettore.

Si può tentare di respingere il problema come tale e ritenere non pertinente la questione dell'impatto della letteratura sulla esperienza quotidiana. Ma allora, da un lato si finisce col ratificare paradossalmente il positivismo che generalmente viene combattuto e cioè il pregiudizio secondo il quale è reale solo il dato che può essere empiricamente

[26] Il concetto di *véridiction* in Greimas ci fornirà un esempio notevole del ritorno di questa dialettica, all'interno di una teoria che esclude senza alcuna concessione qualsiasi ricorso ad un referente esterno. Cfr. A.-J. Greimas e J. Courtés, *Véridiction*, in *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, p. 417.

osservato e scientificamente descritto. D'altro lato, si finisce per rinchiudere la letteratura in un mondo a sé e si spezza la sua punta sovversiva rivolta verso l'ordine morale e sociale. Si dimentica che la finzione è appunto ciò che fa del linguaggio quel supremo pericolo di cui Walter Benjamin, dopo Holderlin, parla con timore e ammirazione.

Un ampio ventaglio di casi è spalancato da questo fenomeno di interazione: dalla legittimazione ideologica dell'ordine costituito, come avviene nell'arte di regime o nella cronaca del potere, fino alla critica sociale e perfino alla derisione del «reale». Anche l'estrema alienazione in rapporto al reale è ancora un caso di intersezione. Tale fusione conflittuale degli orizzonti non manca di rapporto con la dinamica del testo, in particolare con la dialettica della sedimentazione e dell'innovazione. La forza dirompente del possibile, che non è minore di quella del reale, viene amplificata dal gioco interno, entro le stesse opere, tra i paradigmi ormai sedimentati e la produzione di scarti mediante la devianza delle opere singole. Così la letteratura narrativa, tra tutte le opere poetiche, modella l'effettività pratica sia mediante i paradigmi che mediante gli scarti.

Se allora non rifiutiamo il problema della fusione degli orizzonti del testo e del lettore, o dell'intersezione tra mondo del testo e mondo del lettore, occorre trovare nel funzionamento stesso del linguaggio poetico il mezzo per superare l'abisso scavato tra i due mondi dal metodo stesso di immanenza della poetica anti-referenziale. Ho cercato di far vedere ne *La Metafora viva* come la capacità di referenza del linguaggio non era esaurita dal discorso descrittivo e come le opere poetiche si rapportavano al mondo secondo un regime referenziale proprio, quello della referenza metaforica[27]. Questa tesi ricopre tutti gli usi non descrittivi del linguaggio, quindi tutti i testi poetici siano essi lirici o narrativi. Essa implica che i testi poetici, a loro volta, parlino *del* mondo, anche se non in maniera descrittiva. La referenza metaforica, lo ricordo, consiste nel fatto che la scomparsa della referenza descrittiva—scomparsa che in prima approssimazione rinvia il linguaggio a se stesso—si rivela essere, in seconda approssimazione, la condizione negativa perché venga liberato un potere più radicale di referenza ad aspetti del nostro essere-nel-mondo che non possono essere detti in maniera diretta. Tali aspetti sono intenzionati, in maniera indiretta, ma positivamente assertiva, grazie alla nuova pertinenza che l'enunciato metaforico stabilisce a livel-

27 *La Metafora viva*, settimo studio.

lo del senso, sulle rovine del senso letterale cancellato dalla propria impertinenza. Tale articolazione di una referenza metaforica sul senso metaforico, non riveste una portata ontologica piena se non si arriva a metaforizzare lo stesso verbo essere e percepire nell'«essere-come...» il correlato del «veder-come...», nel quale si riassume il lavoro della metafora. Questo «essere-come...» porta il secondo presupposto al livello ontologico del primo. Al tempo stesso lo arricchisce. Il concetto di orizzonte e di mondo non riguarda soltanto le referenze descrittive, ma anche le referenze non descrittive, quelle del dire poetico. Riprendendo una affermazione precedente[28] dirò che, a mio avviso, il mondo è l'insieme delle referenze spalancate da tutti i diversi testi descrittivi o poetici che ho letto, interpretato e amato. Comprendere questi testi, vuol dire interpolare tra i predicati della nostra situazione tutti i significati che, di un semplice ambiente (*Umwelt*), fanno un mondo (*Welt*). È proprio alle opere di finzione che noi dobbiamo in gran parte la dilatazione del nostro orizzonte di esistenza. Esse non producono semplicemente delle immagini attenuate della realtà, delle «ombre», come sostiene la teoria platonica dell'*eikon* nel campo della pittura o della scrittura (*Fedro*, 274*e*-277*e*), al contrario le opere letterarie rappresentano la realtà *accrescendola* di tutti i significati grazie alla capacità di abbreviazione, saturazione, culminazione mirabilmente illustrate dalla costruzione dell'intrigo. In *Ecriture et Iconographie*, François Dagognet, replicando alla tesi platonica rivolta contro la scrittura e contro ogni *eikon*, precisa in termini di *incremento iconico* la strategia del pittore che ricostruisce la realtà sulla base di un alfabeto ottico ad un tempo limitato e denso. Questo concetto merita d'essere esteso a tutte le modalità di iconicità, cioè a quella che noi qui chiamiamo finzione. In un senso non lontano, Eugen Fink paragona il *Bild*, che egli distingue dalle semplici presentificazioni di realtà interamente percepite, ad una «finestra» la cui stretta apertura si spalanca sull'immensità di un paesaggio. Per parte sua, Gadamer riconosce al *Bild* il potere di conferire un incremento d'essere alla nostra visione del mondo impoverito dall'uso quotidiano[29].

[28] Per tutto questo, oltre al settimo studio de *La Metafora viva*, si veda la sintesi delle mie tesi in *Interpretation Theory*, The Texas Christian University Press, Fort Worth 1976, pp. 36-37; 40-44; 80; 88.

[29] Eugen Fink, *De la Phénoménologie* (1966); tr. fr., Didier Frank, Ed. de Minuit, Paris 1974, par. 34; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960 (tr. it. *Verità e Metodo*, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1972), I parte, II.

Il postulato che soggiace a tale riconoscimento della funzione di rifigurazione dell'opera poetica in generale è quello di una ermeneutica che mira non tanto a restituire l'intenzione dell'autore nascosta dietro il testo, quanto piuttosto ad esplicitare il movimento grazie al quale un testo dispiega un mondo, in un certo senso, dinanzi a sé. Altrove ho ampiamente sviluppato questo mutamento di posizione dell'ermeneutica post-heideggeriana nei confronti dell'ermeneutica romantica[30]. Ho continuato, negli ultimi anni, a sostenere che ciò che viene interpretato in un testo è la proposizione di un mondo che io potrei abitare e nel quale potrei progettare i miei poteri più propri. Ne *La Metafora viva* ho sostenuto che la poesia, grazie al suo *muthos*, ri-descrive il mondo. Analogamente, in questo testo, dirò che il fare narrativo ri-significa il mondo nella sua dimensione temporale, nella misura in cui raccontare, recitare, vuol dire rifare l'azione seguendo l'invito del poema[31].

Un *terzo presupposto* entra qui in gioco, se la capacità referenziale delle opere narrative deve poter essere sussunta in quella delle opere poetiche in genere. Il problema posto dalla narratività è in effetti ad un tempo più semplice e più complesso di quello posto dalla poesia lirica. Più semplice, perché il mondo, in questo caso, viene appreso sotto l'angolo di visuale della *praxis* umana, piuttosto che sotto quello del *pathos* cosmico. Ciò che viene risignificato mediante il racconto è ciò che è già stato pre-significato a livello dell'agire umano. Si rammenti che la pre-comprensione del mondo dell'azione, nel regime di *mimesis* I, è caratterizzata dal dominio del dispositivo di intersignificazioni costitutivo della *semantica dell'azione*, grazie alla familiarità con le *mediazioni simboliche* e con le *risorse pre-narrative* dell'agire umano. L'essere nel mondo, secondo la narratività, è un essere nel mondo già segnato dalla pratica linguistica propria di questa pre-comprensione. L'incremento iconico che qui è in gioco consiste nell'*incremento della leggibilità* previa che l'azione deve agli interpreti che vi sono già all'opera.

30 *La tâche de l'herméneutique*, in *Exegèsis: Problèmes de méthode et exercices de lecture*, a cura di François Bovon e Grégoire Rouiller, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975, pp. 179-200.

31 Il termine di Nelson Goodman in *The Languages of Art*, secondo il quale le opere letterarie continuamente fanno e rifanno il mondo, vale in modo particolare per le opere narrative, nella misura in cui la *poiesis* della costruzione dell'intrigo è un fare che, inoltre, concerne il fare. In nessun altro caso è più adeguata la formula del primo capitolo dell'opera di Goodman: *Reality Remade*, così come la sua affermazione: pensare le opere in termini di mondi e i mondi in termini di opere.

L'azione umana può essere sovra-significata, poiché essa è già pre-significata grazie a tutte le modalità della sua articolazione simbolica. È in questo senso che il problema della referenza è più semplice nel caso del modo narrativo che in quello del modo lirico della poesia. Analogamente, ne *La Metafora viva* è proprio per via di estrapolazione a partire dal *muthos* tragico che ho elaborato la teoria della referenza poetica che unisce *muthos* e ridescrizione: in effetti è più agevole decifrare proprio la metaforizzazione dell'agire e del patire.

Ma il problema posto dalla narratività, quanto alla portata referenziale e alla sua pretesa veritativa, è in un altro senso più complesso rispetto a quello posto dalla poesia lirica. L'esistenza di due grandi classi di discorsi narrativi, il racconto di finzione e la storiografia, pone una serie di problemi specifici che saranno discussi nella quarta parte di quest'opera. Mi limito qui ad elencarne alcuni. Il più immediato e forse il più difficile deriva dall'innegabile asimmetria tra i modi referenziali del racconto storico e di quello di finzione. Solo la storiografia può rivendicare una referenza che si inscrive nell'*empiria*, nella misura in cui l'intenzionalità storica riguarda avvenimenti che hanno *effettivamente* avuto luogo. Anche se il passato non è più e se, secondo l'espressione agostiniana, non può essere raggiunto se non nel presente del passato, cioè attraverso le tracce del passato, diventate documenti per lo storico, pure resta che il passato c'è stato. L'evento passato, per quanto assente per la percezione presente, determina comunque l'intenzionalità storica, conferendole una nota realistica che nessuna letteratura, per quanto «realistica», potrà mai eguagliare. La referenza, grazie a tracce del reale passato, richiede una analisi specifica alla quale sarà dedicato un intero capitolo della quarta parte. Bisognerà dire da un lato ciò che questa referenza per tracce prende a prestito dalla referenza metaforica comune a tutte le opere poetiche, nella misura in cui il passato può essere ricostruito solo grazie all'immaginazione; d'altro lato bisognerà dire quello che tale referenza aggiunge nella misura in cui è polarizzata dal reale passato. E per contro, si porrà il problema di sapere se il racconto di finzione non debba forse una parte del suo dinamismo referenziale proprio alla referenza per tracce. Il racconto non è forse raccontato come se avesse avuto luogo, come è attestato dall'uso dei tempi verbali passati per raccontare l'irreale? In tal caso la finzione dipenderebbe tanto dalla storia quanto la storia dalla finzione. È questa dipendenza reciproca che mi autorizza a porre il problema della *referenza incrociata* tra storiografia e racconto di finzione. Il problema può essere elu-

so solo entro una concezione positivista della storia che non sappia valutare la parte della finzione nella referenza per tracce ed entro una concezione anti-referenziale della letteratura che analogamente non sappia valutare la portata che la referenza metaforica svolge nella poesia. Il problema della referenza incrociata costituisce una delle principali sfide della quarta parte di questo lavoro.

Ma *su* che cosa avviene l'incrocio della referenza per tracce e di quella metaforica, se non sulla *temporalità* dell'azione umana? Non è forse il tempo umano che storiografia e finzione letteraria rifigurano *congiuntamente*, incrociando *su* di esso i loro modi referenziali?

4. *Il tempo raccontato*

Non mi resta, per precisare meglio il contesto nel quale riproporrò nell'ultima parte di quest'opera il problema della referenza incrociata tra storiografia e racconto, che abbozzare gli aspetti *temporali* di un mondo rifigurato mediante l'atto di configurazione.

Vorrei nuovamente prendere le mosse dalla nozione di incremento iconico che ho precedentemente introdotto. Potremmo così riprendere ognuno degli aspetti con i quali abbiamo caratterizzato la pre-comprensione dell'azione: il dispositivo di intersignificazione tra categorie pratiche, la simbolica immanente a questa pre-comprensione, e soprattutto la sua temporalità propriamente pratica. Si potrebbe dire che ognuno di questi aspetti viene intensificato, incrementato iconicamente.

Dirò poche cose per quanto concerne i primi due aspetti: l'intersignificazione tra progetto, circostanze, caso è appunto proprio ciò che viene ordinato mediante l'intrigo, così come noi l'abbiamo descritto come sintesi dell'eterogeneo. L'opera narrativa è un invito a *vedere* la nostra praxis *come*... è ordinata grazie a questo o quell'intrigo espresso nella nostra letteratura. Quanto alla simbolizzazione interna all'azione, si può dire che è proprio essa che viene ri-simbolizzata o de-simbolizzata—o ri-simbolizzata mediante de-simbolizzazione—a vantaggio dello schematismo volta a volta fissato nella tradizione o sovvertito mediante la storicità dei paradigmi. E infine, è il *tempo* dell'azione che, soprattutto, è rifigurato grazie alla messa in azione.

Ma a questo punto una lunga deviazione si impone. Una teoria del tempo rifigurato—o si potrebbe dire, del tempo raccontato—non può essere condotta a buon esito senza la mediazione del terzo elemento del-

la conversazione già avviata tra l'epistemologia della storiografia e la critica letteraria applicata alla narrativa, nella discussione della referenza incrociata.

Questo terzo elemento del dialogo è la *fenomenologia del tempo* di cui abbiamo considerato solo la fase iniziale nello studio del tempo in sant'Agostino. Il seguito di questo lavoro, dalla seconda alla quarta parte, non sarà altro che una lunga e difficile *conversazione triangolare* tra la storiografia, la critica letteraria e la filosofia fenomenologica. La dialettica del tempo e del racconto non può essere che la posta in gioco ultima di tale confronto, a mio avviso senza precedenti, tra tre elementi che abitualmente si ignorano reciprocamente.

Per conferire tutto il peso che merita alla parola del terzo elemento, bisognerà dispiegare la fenomenologia del tempo da Agostino ad Husserl e Heidegger, non per scriverne la storia, ma per dar corpo ad una annotazione che abbiamo lasciato cadere nel corso dello studio del capitolo XI delle *Confessioni:* dicevamo che non c'è in Agostino una fenomenologia pura del tempo. Aggiungiamo ora: forse non ve ne sarà mai dopo di lui. Si tratterà appunto di dimostrare questa impossibilità di una fenomenologia *pura* del tempo. Per fenomenologia pura intendo una apprensione *intuitiva* della struttura del tempo che, non solo possa essere isolata rispetto alle procedure di *argomentazione* con le quali la fenomenologia si impegna a risolvere le aporie ereditate da una tradizione precedente, ma anche che non paghi le sue scoperte al prezzo di nuove aporie sempre più gravi. La tesi che sostengo è che le autentiche invenzioni della fenomenologia del tempo non possono essere definitivamente sottratte al regime aporetico che caratterizza tanto fortemente la teoria agostiniana del tempo. Bisognerà quindi riprendere l'esame delle aporie create dallo stesso Agostino e dimostrarne il carattere esemplare. A questo proposito, l'analisi e la discussione delle *Lezioni* di Husserl sulla *fenomenologia della coscienza intima del tempo* rappresenteranno la principale contro-prova della tesi del carattere definitivamente aporetico della fenomenologia pura del tempo. In un modo piuttosto inatteso, almeno per me, saremo condotti dalla discussione alla tesi, *kantiana per eccellenza*, che il tempo non può essere direttamente osservato, che il tempo è propriamente *invisibile*. In tal senso, le aporie senza fine della fenomenologia pura del tempo sarebbero il prezzo da pagare nel tentativo di *fare apparire il tempo stesso*, ambizione che definisce come pura la fenomenologia del tempo. Sarà un momento impegnativo della

quarta parte mostrare il carattere, in linea di principio, aporetico della fenomenologia pura del tempo.

Tale prova è necessaria se vogliamo considerare universalmente valida la tesi secondo la quale la poetica della narratività risponde e corrisponde all'aporetica della temporalità. L'accostamento tra la *Poetica* di Aristotele e le *Confessioni* di Agostino ha fornito solo una verifica parziale e in un certo senso circostanziale di questa tesi. Se il carattere aporetico di qualsiasi fenomenologia pura del tempo potesse essere argomentato in modo almeno plausibile, il circolo ermeneutico della narratività e della temporalità verrebbe dilatato ben al di là del circolo della *mimesis*, al quale ha dovuto limitarsi la discussione nella prima parte di questa opera, fino a quando la storiografia e la critica letteraria non hanno detto la loro parola a proposito del tempo storico e dei giochi della finzione con il tempo. È solo al termine di quella che ho appena chiamato una conversazione triangolare, nella quale la fenomenologia del tempo avrà fatto sentire la sua voce, insieme a quelle delle due precedenti discipline, che il circolo ermeneutico potrà essere assimilato al circolo di una poetica della narratività (che culmina a sua volta nel problema della referenza incrociata sopra citata) e di una aporetica della temporalità.

Si potrà fin d'ora fare obiezione alla tesi del carattere universalmente aporetico della fenomenologia pura del tempo, sostenendo che l'ermeneutica di Heidegger segna una rottura decisiva nei confronti della fenomenologia soggettivista di Agostino e di Husserl. Fondando la sua fenomenologia su di una ontologia del *Dasein* e dell'essere-nel-mondo, Heidegger non ha forse il diritto di affermare che la temporalità, così come la descrive, è «più soggettiva» di qualsiasi soggetto e «più oggettiva» di qualsiasi oggetto, nella misura in cui la sua ontologia si sottrae alla dicotomia di soggetto e oggetto? Non lo nego. L'analisi che dedicherò ad Heidegger renderà piena giustizia al carattere di originalità proprio di una fenomenologia fondata in una ontologia e che si presenta inoltre come una ermeneutica.

Per dirlo fin da ora, l'originalità propriamente *fenomenologica* dell'analisi heideggeriana del tempo—una originalità che dipende interamente dal suo radicarsi in una ontologia della Cura—consiste in una *gerarchizzazione* dei livelli di temporalità o piuttosto di temporalizzazione. A posteriori, noi possiamo ritrovare in Agostino una sorta di anticipazione di questo tema. In effetti, interpretando l'estensione del tempo in termini di distensione e descrivendo il tempo umano come so-

praelevato dall'interno grazie all'attrazione esercitata dal suo polo di eternità, Agostino ha dato credito all'idea di una pluralità di livelli temporali. I lassi di tempo non si inseriscono semplicemente gli uni negli altri secondo delle quantità numeriche, i giorni negli anni, gli anni nei secoli. In generale, i problemi relativi all'estensione del tempo non esauriscono la questione del tempo umano. Nella misura in cui l'estensione riflette una dialettica di intenzione e di distensione, l'estensione del tempo non ha solo un aspetto quantitativo, rispondendo a domande del tipo: da quanto tempo? per quanto tempo? in quanto tempo? Ha altresì una dimensione qualitativa di *tensione graduata*.

Nello studio consacrato al tempo in sant'Agostino, ho segnalato la principale incidenza epistemologica di questa nozione di gerarchia temporale: la storiografia, nella sua lotta contro la storia *événementielle*, e la narratologia, nella sua ambizione di decronologizzare il racconto, sembrano non lasciare spazio che ad un'unica alternativa: o la cronologia o rapporti sistemici acronici. Ora la cronologia ha un altro contrario: la temporalità stessa, portata al suo livello di massima *tensione*.

È nell'analisi heideggeriana della temporalità, in *Essere e Tempo*, che il varco aperto da Agostino viene sfruttato nel modo più decisivo, anche se il punto di partenza, lo vedremo, sarà la meditazione sull'essere-per-la-morte e non come in Agostino la struttura del triplice presente. Do per acquisito che l'analisi heideggeriana ha fissato, con gli strumenti di una fenomenologia ermeneutica, che l'esperienza della temporalità è in grado di dispiegarsi a diversi livelli di radicalità e che compete all'analitica del *Dasein* percorrerli, dall'alto verso il basso, secondo l'ordine seguito in *Essere e Tempo*—dal tempo autentico e mortale verso il tempo quotidiano e pubblico in cui tutto succede «dentro» il tempo—, sia dal basso verso l'alto come nei *Grundprobleme der Phänomenologie*[32]. La direzione nella quale la scala di temporalizzazione è percorsa è meno rilevante della gerarchizzazione stessa dell'esperienza temporale[33].

Su questo cammino ascendente o regressivo, una sosta al livello intermedio, tra intra-temporalità e temporalità radicale, segnata dall'esse-

[32] Martin Heidegger, *Gesammtausgabe*, Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt 1975, par. 19.

[33] Omologando il tempo pratico di *mimesis* I con l'ultima delle forme derivate della temporalità secondo *Essere e Tempo*—l'*Innerzeitigkeit*, l'«intra-temporalità» o l'«essere "nel" tempo»—abbiamo scelto in effetti l'ordine inverso rispetto a *Essere e Tempo*, quello dei *Grundprobleme*.

re-per-la-morte, mi sembra della più grande importanza. Per delle ragioni che diremo al momento opportuno, Heidegger sceglie il titolo di *Geschichtlichkeit*—storicità. È a questo livello che le due analisi di Agostino e di Heidegger restano più vicine, prima di divergere radicalmente—almeno in apparenza—per dirigersi l'una verso la speranza paolina, l'altra verso la risoluzione quasi stoica di fronte alla morte. Nella quarta parte faremo emergere una ragione intrinseca per ritornare a questa analisi della *Geschichtlichkeit*. È a tale ragione che ci riconduce l'analisi della Ripetizione—*Wiederholung*—nella quale cercheremo una risposta di carattere ontologico ai problemi epistemologici posti dalla referenza incrociata tra l'intenzionalità storica e la portata veritativa della finzione letteraria. Ecco perché notiamo fin d'ora il punto di inserzione.

Non è qui in questione l'originalità propriamente fenomenologica che la descrizione heideggeriana della temporalità deve al suo essere radicata nell'ontologia della Cura. Pure, al di qua della svolta—della *Kehre*—da cui procedono poi le opere posteriori a *Essere e Tempo*, bisogna riconoscere che l'ontologia del *Dasein* resta presa entro una fenomenologia che pone problemi analoghi a quelli che solleva la fenomenologia di Agostino e di Husserl. Anche in questo caso lo scavo sul piano fenomenologico produce difficoltà di nuovo tipo che accrescono ancora il carattere aporetico della fenomenologia pura. Tale accentuazione è proporzionale all'ambizione di questa fenomenologia che non soltanto non si vuole in nulla dipendente da una epistemologia delle scienze fisiche, ma anzi vuole servir loro da *fondamenti*.

Il paradosso, a questo punto, consiste nel fatto che l'aporia riguarda precisamente i rapporti tra la fenomenologia del tempo e le scienze umane: principalmente la storiografia ma anche la narratologia contemporanea. Sì, il paradosso sta nel fatto che Heidegger ha reso più ardua la conversazione triangolare tra storiografia, critica letteraria e fenomenologia. Si può infatti dubitare che sia riuscito a derivare il concetto di storia, familiare agli storici di mestiere, così come la tematica generale delle scienze umane propria di Dilthey, dalla storicità del *Dasein* che, per la fenomenologia ermeneutica, costituisce il livello intermedio nella gerarchia dei gradi di temporalità. E, cosa ancora più grave, se la temporalità più radicale porta in sé l'impronta della morte, come sarà possibile passare da una temporalità così radicalmente privatizzata dall'essere-per-la-morte al tempo comune che esige l'interazione tra i diversi personaggi di un racconto e a maggior ragione come sarà possibile passare al tempo pubblico che è proprio della storiografia?

In tal senso, il passaggio attraverso la fenomenologia di Heidegger richiederà uno sforzo supplementare che talvolta ci metterà a distanza da Heidegger, e questo al fine di tener desta la dialettica di tempo e racconto. Sarà uno degli obiettivi principali della nostra quarta parte far vedere come, nonostante l'abisso che sembra aprirsi tra i due poli, tempo e racconto si pongono simultaneamente e reciprocamente in rapporto gerarchico. Una volta sarà la fenomenologia ermeneutica del tempo quella che ci darà la chiave della strutturazione gerarchica del racconto, un'altra volta saranno le scienze del racconto storico e del racconto di finzione che ci permetteranno di risolvere poeticamente—per usare una espressione che abbiamo già usato precedentemente—le aporie, speculativamente più difficili, della fenomenologia del tempo.

Così, la difficoltà stessa di derivare le scienze storiche dall'analisi del *Dasein* e la difficoltà ancora più grande di pensare insieme il tempo *mortale* della fenomenologia e il tempo *pubblico* delle scienze del racconto, ci faranno da pungolo per *pensare meglio* il rapporto tempo e racconto. Ma la riflessione preliminare che costituisce la prima parte di quest'opera ci ha già condotti da una concezione in cui il circolo ermeneutico si identifica con quello degli stadi della *mimesis*, ad una concezione che inscrive tale dialettica entro il circolo più vasto di una poetica del racconto e di una aporetica del tempo.

Un ultimo problema resta aperto: quello del *limite superiore del processo di gerarchizzazione della temporalità*. Per Agostino e per l'intera tradizione cristiana, l'interiorizzazione dei rapporti puramente estensivi del tempo rinvia ad una eternità nella quale tutte le cose sono presenti contemporaneamente. L'approssimazione dell'eternità mediante il tempo consiste allora nella *stabilità* di un'anima in riposo: «Allora mi stabilizzerò e consoliderò in te, nella mia forma, la tua verità» (*Confessioni* XI, 30,40). Ora, la filosofia del tempo di Heidegger, almeno all'epoca di *Essere e Tempo*, pur riprendendo e sviluppando con grande rigore il tema dei livelli di temporalizzazione, orienta la meditazione non verso l'eternità divina ma verso una finitezza segnata dall'essere-per-la-morte. Abbiamo qui due modi irriducibili di ricondurre la durata più estensiva verso la durata più tesa? O l'alternativa è solo apparente? Dobbiamo pensare che solo un mortale può concepire il disegno di «dare alle cose della vita una dignità che le eternizza»? L'eternità che le opere d'arte oppongono alla fugacità delle cose può solo costituirsi entro una storia? E la storia, a sua volta, non rimane forse storica solo se, pur correndo al di sopra della morte, si guarda dal cadere nell'oblio della morte e dei morti e

resta invece un richiamo della morte e una memoria dei morti? L'interrogativo più grave che questo libro potrà sollevare resta quello di sapere fino a che punto una riflessione filosofica sulla narratività e il tempo può aiutare a pensare insieme l'eternità e la morte.

LA STORIA E IL RACCONTO

Abbiamo tentato, nella prima parte di quest'opera, di dare le caratteristiche del discorso narrativo senza tener conto della principale divaricazione che oggi divide questo campo tra storiografia e racconto di finzione. In tal modo abbiamo tacitamente ammesso che la storiografia appartiene pienamente a tale campo. È proprio tale appartenenza che deve ora essere messa in questione.

Due persuasioni di uguale forza sono all'origine della presente ricerca. In forza della prima si ritiene impraticabile la scelta di legare il carattere narrativo della storia alla sopravvivenza di una forma particolare di storia, la storia narrativa. A questo proposito, *la mia tesi circa il carattere ultimamente narrativo della storia non si confonde affatto con la difesa della storia narrativa.* La mia seconda persuasione è che se la storia rompesse ogni rapporto con *la capacità di base che noi abbiamo nel seguire una storia* e con le operazioni conoscitive della comprensione narrativa, così come le abbiamo descritte nella prima parte di quest'opera, essa perderebbe il proprio carattere distintivo all'interno delle scienze sociali: non sarebbe più storica. Ma qual è la natura di tale rapporto? Ecco il problema.

Per risolvere il problema non ho voluto cedere alla soluzione facile che consisterebbe nel dire che la storia è una disciplina ambigua, un po' letteraria e un po' scientifica, e che l'epistemologia della storia può solo registrare con dispiacere tale situazione, pronta a lavorare per una storia che non sia più in alcun modo una forma di racconto. Il mio disegno ambizioso si pone in antitesi rispetto a questo eclettismo pigro. La

mia tesi è che la storia, anche la più lontana dalla forma narrativa, continua ad essere legata alla comprensione narrativa mediante un legame di *derivazione* che si può ricostruire gradualmente mediante un metodo adeguato. Questo metodo non dipende dalla metodologia delle scienze storiche, bensì da una riflessione di secondo grado sulle *condizioni ultime di intelligibilità* di una disciplina che, in forza della sua ambizione scientifica, tende a dimenticare il legame di derivazione che continua comunque a preservare tacitamente la sua specificità come scienza storica.

Tale tesi ha una immediata implicazione per ciò che riguarda il tempo storico. Sono perfettamente convinto che lo storico abbia il privilegio di costruire dei parametri temporali adeguati al suo oggetto e al suo metodo. Mi limito a sostenere che il significato di tali costruzioni è preso a prestito, che deriva indirettamente da quello delle configurazioni narrative che abbiamo descritto sotto il titolo di *mimesis* II e, mediante quest'ultima, si radica nella temporalità caratteristica del mondo dell'azione. *La costruzione del tempo storico* sarà così una delle principali poste in gioco del mio lavoro. Una posta in gioco, cioè ad un tempo una conseguenza e una pietra di paragone.

La mia tesi si situa quindi ad uguale distanza rispetto a due altre: quella che ricaverebbe dal venir meno della storia narrativa la negazione di qualsiasi legame tra storia e racconto e farebbe del tempo storico una costruzione senza basi nel tempo del racconto e nel tempo dell'azione, e quella che stabilirebbe tra storia e racconto un rapporto così diretto quanto quello tra genere e specie e una continuità direttamente leggibile tra il tempo dell'azione e il tempo storico. La mia tesi si basa sull'asserzione di un legame indiretto di derivazione, grazie al quale il sapere storico procede dalla comprensione narrativa senza perder nulla della sua ambizione scientifica. In questo senso non si tratta di una tesi del giusto mezzo[1].

Ricostruire i legami indiretti tra storia e racconto vuol dire, in ultima analisi, portare alla luce l'*intenzionalità del pensiero storico* grazie alla quale la storia continua a rivolgersi in modo obliquo al campo dell'azione umana e alla sua temporalità di base.

1 Questo non esclude che la spiegazione storica sia descritta come un «misto»: faccio mia, in proposito, la tesi di von Wright alla quale dedico una parte del cap. II. Ma «misto» non vuole dire confuso o ambiguo. Un «misto» è sempre altro che un compromesso, dal momento che esso viene costruito accuratamente come «misto» al livello epistemologico che gli è proprio.

A favore di tale prospettiva obliqua, la storiografia viene a iscriversi nel grande circolo mimetico che abbiamo percorso nella prima parte di questo nostro lavoro. Anch'essa, ma in un modo derivato, si radica entro la competenza pragmatica, con la sua manipolazione degli avvenimenti che succedono «dentro» il tempo, secondo la descrizione che ne abbiamo fatto in termini di *mimesis* I; anche la storiografia configura il campo pratico per mezzo di costruzioni temporali di livello superiore che la storiografia innesta nel tempo del racconto, tipico di *mimesis* II; e ancora, da ultimo, compie il suo senso nella rifigurazione del campo pratico e contribuisce alla ricapitolazione dell'esistenza nella quale culmina *mimesis* III.

È questo l'estremo orizzonte del mio lavoro. Non lo svolgerò fino al termine in questa parte. Devo riservare per una ricerca distinta l'ultimo segmento corrispondente a *mimesis* III. In effetti, l'inserzione della storia nell'azione e nella vita, la sua capacità di riconfigurare il tempo, mettono in gioco il problema della verità in storia. Ora, quest'ultima è inseparabile da quella che chiamo la *referenza incrociata* tra la pretesa veritativa avanzata dalla storia e quella avanzata dalla finzione. La ricerca alla quale sarà dedicata la seconda parte di quest'opera non copre quindi l'intero campo della problematica storica. Per usare il vocabolario adoperato ne *La Metafora viva*, essa separa il problema del «senso» da quello della «referenza». O, per restare fedeli al vocabolario della prima parte, la presente ricerca si impegna a connettere, secondo il modo dell'*oratio obliqua*, la spiegazione con la comprensione narrativa descritta sotto il titolo di *mimesis* II.

L'ordine delle questioni affrontate in questa seconda parte è comandato dal titolo della tesi che abbiamo appena indicato.

Nella prima sezione, intitolata «L'eclissi del racconto», si prende atto della distanza tra la storia moderna e la forma espressamente narrativa. Mi sono impegnato a stabilire la convergenza, nell'attacco rivolto contro la storia-racconto, tra due correnti di pensiero in gran parte indipendenti l'una dall'altra. La prima, più vicina alla pratica storica, quindi più metodologica che epistemologica, mi è parsa rappresentata al meglio dalla storiografia francese contemporanea. La seconda deriva dalle tesi del positivismo logico circa l'unità della scienza; è quindi più epistemologica che metodologica.

Nella seconda sezione intitolata «In difesa del racconto», do conto di diversi tentativi—per lo più rifacendomi ad autori di lingua inglese,

con una sola eccezione—per estendere *direttamente* la competenza narrativa al discorso storico. Nonostante la grande simpatia che ho nei confronti di queste analisi che desidero integrare nel mio progetto, devo riconoscere che non mi sembrano in grado di raggiungere il loro scopo nella misura in cui danno conto soltanto di quelle forme di storiografia il cui rapporto con il racconto è diretto, quindi visibile.

La terza sezione, intitolata «L'intenzionalità storica», racchiude la principale tesi di questa seconda parte, cioè la tesi della derivazione *indiretta* del sapere storico a partire dall'intelligenza narrativa. Riprendo in questa parte l'analisi già svolta altrove intorno ai rapporti tra spiegare e comprendere[2]. Per concludere, offro una risposta parziale all'interrogativo che apre la prima sezione, quello concernente lo statuto dell'evento. La risposta non può essere completa nella misura in cui lo statuto *epistemologico* dell'evento—in causa in questa seconda parte—non è separabile dal suo statuto *ontologico*, che è una delle poste in gioco della quarta parte.

Chiedo al lettore una lunga pazienza. Deve sapere che non potrà trovare nei tre capitoli che seguono niente altro che una analisi *preparatoria* a proposito della questione centrale del tempo e del racconto. Occorre, anzitutto, che il rapporto tra la *spiegazione* storica e la *comprensione* narrativa sia chiarito perché ci si possa validamente interrogare sul contributo che il racconto storico può dare alla *rifigurazione* del tempo. Ora tale chiarificazione esige, a sua volta, un lungo percorso; occorre che la teoria nomologica e la teoria narrativista abbiano mostrato, sotto la pressione di idonei argomenti, la loro rispettiva insufficienza, perché la relazione *indiretta* tra storiografia e racconto possa essere a sua volta ristabilita passo dopo passo, gradualmente. Questa lunga preparazione epistemologica non deve far perdere di vista la posta in gioco ontologica finale. Una ragione supplementare milita a favore dell'ampliamento del fronte di lotta: la rifigurazione del tempo mediante il racconto è, a mio giudizio, l'opera *congiunta* del racconto storico e del racconto di finzione. Sarà solo al termine della terza parte consacrata al racconto di finzione che potrà essere ripresa, *nel suo insieme*, la problematica del *Tempo raccontato*.

2 *Expliquer et comprendre*, in «Revue philosophique de Louvain», 75 (1977), pp. 126-147.

Capitolo primo
L'ECLISSI DEL RACCONTO

La storiografia di lingua francese e l'epistemologia neo-positivista appartengono a due universi di discorso ben diversi. La prima nutre, tradizionalmente, una diffidenza assoluta nei confronti della filosofia, che identifica volentieri con la filosofia della storia di stile hegeliano, a sua volta confusa, per comodità, con le speculazioni di Spengler o di Toynbee. Quanto alla filosofia critica della storia, ereditata da Dilthey, Rickert, Simmel, Max Weber e continuata da Raymond Aron e Henri Marrou, essa non è mai stata veramente integrata nella corrente dominante della storiografia francese[3]. Ecco perché non si trova, nelle opere più attente alla dimensione metodologica, una riflessione analoga a quella della scuola tedesca dell'inizio del secolo e a quella dell'attuale positivismo logico o dei suoi avversari di lingua inglese a proposito della struttura epistemologica della spiegazione in storia. La sua forza sta altrove: nella stretta aderenza al mestiere di storico. Ciò che la scuola storica francese ha di meglio da offrire è una metodologia di uomini che lavorano sul terreno. Per tale ragione offre alla riflessione fi-

[3] Pierre Chaunu scriveva nel 1960: «L'epistemologia è una tentazione che bisogna risolutamente saper scartare. L'esperienza di questi ultimi anni non sembra provare che essa possa essere soluzione facile per coloro che amano perdervisi—una o due brillanti eccezioni non fanno che confermare la regola—segno di una ricerca incapace di avanzare e sterile? Al più è opportuno che alcuni capiscuola vi si dedichino—e noi non siamo di questi né pretendiamo di esserlo—alfine di meglio preservare i robusti artigiani di una conoscenza in via di costruzione—l'unico titolo che è oggetto delle nostre ambizioni—dalle tentazioni pericolose di questa morbida Capua» (*Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Armand Colin, Paris 1978, p. 10).

losofica una più ampia opportunità di riflessione, senza chiedere nulla alla filosofia. La superiorità dei lavori derivati dal neopositivismo sta invece nella loro costante preoccupazione di commisurare la spiegazione in campo storico con i modelli che si presume definiscano il sapere scientifico, l'unità profonda del suo progetto e dei suoi esiti. In tal senso, questi lavori appartengono più al campo dell'epistemologia che a quello della metodologia. Ma la loro forza è sovente il principio stesso della loro debolezza, dal momento che la pratica storica è assente dalla discussione dei modelli di spiegazione. Tale difetto è purtroppo comune anche agli avversari del positivismo logico. Come si vedrà più avanti, con l'esame delle tesi «narrativiste», gli esempi che l'epistemologia sia positivista che anti-positivista prende a prestito dagli storici sono raramente al livello di complessità raggiunta oggi dalle discipline storiche.

Ma per quanto queste due correnti di pensiero siano eterogenee, hanno almeno in comune, con il rifiuto della filosofia della storia che qui non ci riguarda, il rifiuto del carattere narrativo della storia così come la si scrive oggi.

Questa convergenza nel risultato è ancor più stupefacente dal momento che l'argomentazione è del tutto diversa. Nel caso della storiografia francese, l'eclissi del racconto deriva principalmente dallo spostamento dell'oggetto della storia, che non è più l'individuo agente bensì il fatto sociale totale. Con il positivismo logico, l'eclissi del racconto deriva piuttosto dalla frattura epistemologica tra la spiegazione storica e la comprensione narrativa.

In questo capitolo si porrà l'accento sulla convergenza dei due attacchi, prendendo come filo conduttore la sorte dell'evento e della durata storica nell'una e nell'altra prospettiva.

1. *L'eclissi dell'evento nella storiografia francese*[4]

La scelta del concetto di evento come pietra di paragone del nostro dibattito è particolarmente adeguata ad un esame del contributo della

[4] Talune analisi di questa sezione riassumono gli sviluppi più analitici del mio saggio, *The Contribution of French Historiography to a Theory of History, The Zaharoff Lecture* (1978-79), Clarendon Press, Oxford 1980. Per contro si troveranno nel cap. III del presente lavoro talune analisi di opere di storici francesi che non hanno trovato posto nella *Zaharoff Lecture*.

storiografia francese alla teoria della storia, nella misura in cui la critica della *histoire événementielle* vi occupa quel posto che tutti sanno, e tale critica è considerata equivalente al rifiuto della categoria di racconto.

All'inizio di qualsiasi riflessione, il concetto di evento storico esibisce l'evidenza ingannevole che è propria di moltissime nozioni del senso comune. Esso implica due serie di asserzioni non criticate: ontologiche ed epistemologiche, le seconde fondate sulle prime.

In senso ontologico, si intende per evento storico ciò che si è effettivamente prodotto nel passato. Tale asserzione ha a sua volta diversi aspetti. Anzitutto si ammette che la proprietà di aver già avuto luogo differisce radicalmente rispetto a quella di non aver avuto ancora luogo; in tal senso, l'attualità passata di ciò che è accaduto viene considerata come una *proprietà assoluta* (del passato), indipendente dalle nostre costruzioni e ricostruzioni. Questo primo aspetto è comune agli eventi fisici e a quelli storici. Un secondo aspetto delimita il campo dell'evento storico: tra tutte le cose che sono accadute, talune sono l'opera di agenti simili a noi; gli eventi storici sono allora ciò che taluni esseri agenti provocano o subiscono: la consueta definizione della storia come conoscenza delle azioni degli uomini del passato deriva da questa riduzione dell'interesse entro la sfera degli eventi che possono essere assegnati ad *agenti umani*. Un terzo aspetto risulta dalla delimitazione, all'interno del campo pratico, della sfera possibile di comunicazione: alla nozione di passato umano si aggiunge come ostacolo costitutivo l'idea di una *alterità* o di una differenza *assoluta*, che segna la nostra capacità di comunicazione. Sembra che sia una implicazione della nostra competenza nel ricercare l'intesa e l'accordo, e in questo Habermas vede la norma di una pragmatica universale, il fatto che la nostra competenza nel comunicare incontri come una sfida e un ostacolo rappresentato dall'estraneità dell'estraneo e che non possa sperare di comprendere tale estraneità se non a prezzo di riconoscerne l'irriducibile alterità.

A questo triplice presupposto ontologico—assoluto esser stato, azione umana assolutamente passata, alterità assoluta—corrisponde un triplice presupposto epistemologico. Anzitutto, opponiamo la *singolarità non ripetibile* dell'evento fisico o umano all'universalità della legge; che si tratti di alta frequenza statistica, di connessione causale o di relazione funzionale, l'evento è ciò che si realizza una sola volta. Inoltre noi opponiamo *contingenza pratica* a necessità logica o fisica: l'evento è ciò

che avrebbe potuto essere altrimenti. Infine, l'alterità ha la sua contropartita epistemologica nella nozione di *scarto*, in rapporto a qualsiasi modello costruito o a qualsiasi invariante.

Sono questi, sommariamente, i presupposti non dichiarati del nostro uso non critico della nozione di evento storico. All'inizio della ricerca, noi non sappiamo ciò che deriva dal pregiudizio, dalla sedimentazione filosofica o teologica, o da vincoli normativi universali. Il filtro non può essere se non quello messo in atto dalla stessa pratica storica. Nelle pagine che seguono, la storiografia francese sarà apprezzata in funzione dei suoi contributi a questa critica nei confronti dei presupposti dell'evento.

Ricorderò soltanto e brevemente il testo fondamentale di Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938)[5], apparso poco prima che Lucien Febvre e Marc Bloch fondassero le *Annales d'histoire économique et sociale* (1939), divenute dopo il 1945, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. Mi propongo di ritornare più avanti sul libro di Aron a proposito della dialettica tra spiegare e comprendere. Ma esso merita d'essere citato a questo punto per aver largamente contribuito a dissolvere un primo dato del senso comune e cioè l'asserzione del carattere assoluto dell'evento, inteso come ciò che è veramente accaduto. È proprio ponendo i limiti dell'oggettività storica che Aron arriva a proclamare quella che chiama la «dissoluzione dell'oggetto» (p. 120). Questa tesi famosa ha purtroppo suscitato più di un malinteso. Il suo bersaglio critico era il positivismo consolidato sotto l'egida di Langlois e Seignobos[6], più che una prospettiva ontologica. Questa tesi vuole solo affermare che nella misura in cui lo storico è implicato nella comprensione e spiegazione degli eventi passati, un evento assoluto non può essere attestato mediante il discorso storico. La comprensione, anche la comprensione di un singolo altro nella vita quotidiana, non è mai una intuizione diretta ma sempre una ricostruzione. La comprensione è sempre più della semplice simpatia. In una parola: «Non esiste una *realtà storica* bell'e fatta prima della scienza, che si tratterebbe solo di riprodurre con fedeltà» (p. 120). Che «Giovanni senza Terra sia passato di qui» è un fatto storico solo grazie ad un insieme di intenzioni, di motivi e di va-

5 Cito la sedicesima edizione, NRF, Gallimard, «Bibliothèque des Idées», Paris 1957.

6 Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris 1898.

lori che lo incorpora in un insieme intelligibile. Per conseguenza le diverse ricostruzioni non fanno altro che accentuare la frattura che separa l'oggettività, alla quale mira il lavoro di comprensione, dall'esperienza viva non ripetibile. Se la «dissoluzione dell'oggetto» viene già compiuta mediante il più semplice atto di giudizio, la scomparsa dell'oggetto è più completa al livello del pensiero causale, per usare la terminologia usata da Aron in quel momento (ritorneremo su questo punto nel capitolo III: per Aron come per Max Weber, la causalità storica è una relazione dal particolare al particolare, ma grazie alla mediazione della probabilità retrospettiva). Nella scala della probabilità, il livello più basso definisce l'accidentale, il più alto definisce ciò che Max Weber chiama adeguazione. Come l'adeguazione differisce rispetto alla necessità logica o fisica, l'accidentale non è affatto l'equivalente della singolarità assoluta. «Quanto alla probabilità che nasce dal carattere parziale delle analisi storiche e delle relazioni causali, essa sta nel nostro spirito e non nelle cose» (p. 168). A questo proposito la valutazione storica della probabilità è diversa dalla logica dello studioso ed è più vicina a quella del giudice. La posta in gioco filosofica, per Aron, consisteva allora nella distruzione di ogni illusione retrospettiva di fatalità e l'apertura della teoria della storia alla spontaneità dell'azione orientata verso il futuro.

Ai fini della presente ricerca, il libro di Aron offre questo risultato chiaro, che il passato, inteso come la somma di ciò che è effettivamente avvenuto, è al di fuori della portata dello storico.

Troviamo in H.-I. Marrou, *De la connaissance historique* (1954)[7], una argomentazione analoga a quella di Aron. La pratica dello storico vi appare inoltre più leggibile. Tralascerò un problema sul quale ritornerò nella quarta parte, cioè la derivazione tra comprensione d'*altri* e conoscenza del *passato* umano[8].

La continuità tra tempo mortale e tempo pubblico, evocata alla fine della nostra prima parte, è a questo punto direttamente implicata. Di

[7] H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Ed. du Seuil, Paris 1954: tr. it., *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1962.

[8] «Nulla di peculiare vi è nella comprensione del passato: si tratta dello stesso processo di cui si serve la conoscenza degli altri nel presente e, in particolare (poiché, spesso e nel migliore dei casi, il documento in questione è un "testo"), nella comprensione del linguaggio articolato» (p. 83 tr. it., p. 86). Per Marrou, il passaggio dalla memoria individuale al passato storico non fa problema, nella misura in cui la vera rottura è tra l'attaccamento a se stessi e l'apertura sull'altro.

tale ricorso alla comprensione d'altri riterrò soltanto le implicazioni metodologiche principali che riprendono l'assioma di Aron circa la «dissoluzione dell'oggetto».

Anzitutto, la conoscenza storica basandosi sulla testimonianza di altri «non è una scienza propriamente detta ma una conoscenza di fede» (p. 137). La comprensione avvolge l'intero lavoro dello storico, nella misura in cui «la storia è una avventura spirituale in cui la personalità dello storico si trova interamente impegnata; insomma, a voler esprimerci in poche parole, essa assume per lui valore esistenziale donde la sua serietà, il suo significato, il suo valore» (p. 197, *tr. it.*, p. 208). Continua Marrou: «Proprio in ciò sta il nucleo più vivo della nostra filosofia critica, la prospettiva centrale da cui tutto si ordina e si chiarisce» (*ibid.*). La comprensione viene così ad essere incorporata alla «verità della storia» (capitolo IX), cioè alla verità di cui la storia è capace. Essa non rappresenta il versante soggettivo di cui la spiegazione sarebbe il versante oggettivo. La soggettività non è la prigione e l'oggettività non è la liberazione da tale prigione. Lungi dall'opporsi soggettività e oggettività si sommano: infatti, nella verità della storia (è questo il titolo del penultimo capitolo del libro), «quando la storia è vera, la sua verità è duplice, in quanto è costituita—assieme—di verità sul passato e di testimonianza sullo storico» (p. 221, *tr. it.*, p. 234).

Inoltre, siccome lo storico si trova implicato nella conoscenza storica, quest'ultima non può proporsi il compito impossibile di ri-attualizzare il passato[9]. Impossibile per due ragioni. Anzitutto, la storia è conoscenza solo grazie alla relazione che stabilisce tra il passato vissuto da uomini d'altri tempi e lo storico d'oggi. L'insieme delle procedure della storia fa parte dell'equazione della conoscenza storica. Ne deriva che il passato realmente vissuto dall'umanità non può che essere postulato, una sorta di noumeno kantiano all'origine del fenomeno empiricamente conosciuto. Inoltre, il vissuto passato ci sarebbe accessibile, non sarebbe oggetto di conoscenza: infatti, quando era presente, questo passato era come nostro presente, confuso, multiforme, inintelligibile. Ora la storia mira ad un sapere, ad una visione ordinata, fondata su nessi di relazioni causali o finali, su significati e valori. La posizione di Marrou riprende, essenzialmente, quella di Aron quando quest'ultimo dichiara

[9] Qui Marrou si mette a distanza da uno dei pensatori che maggiormente ammira, Collingwood. Ma forse una rilettura di Collingwood lo avvicinerebbe maggiormente alla tesi che qui viene difesa (si veda la quarta parte).

la «dissoluzione dell'oggetto» nel senso precedentemente indicato[10].

La medesima ragione che non permette di concepire la storia come reminiscenza del passato, condanna ugualmente il positivismo, considerato dalla nuova storiografia francese come il peggior avversario. Se la storia è la relazione dello storico con il passato, non si può considerare lo storico come un fattore di disturbo che si aggiunge al passato e che bisognerebbe eliminare. L'argomentazione metodologica, come si vede, riprende esattamente quella ricavata dalla comprensione: se l'atteggiamento ipercritico conferisce più valore al sospetto che alla simpatia, la sua ispirazione morale è d'accordo con l'illusione metodologica secondo la quale il fatto storico esisterebbe allo stato latente nel documento e lo storico sarebbe il parassita dell'equazione storica. Contro questa illusione metodologica, bisogna ribadire che l'iniziativa in campo storico non appartiene al documento (capitolo III), bensì alla domanda posta dallo storico. Quest'ultima ha priorità logica nella ricerca storica.

In tal modo l'opera di Marrou rafforza quella di Aron nella sua lotta contro il pregiudizio del *passato in sé*. Al tempo stesso, stabilisce il legame con l'orientamento anti-positivista della scuola delle *Annales*.

Il contributo della scuola delle *Annales* al nostro problema, è notevolmente diverso rispetto a quello di Aron filosofo e anche rispetto a quello di Marrou storico-filosofo, segnati dalla problematica tedesca del *Verstehen*. Con questa scuola[11], dobbiamo misurarci con la metodologia di storici professionisti, in gran parte estranei alla problematica della «comprensione». I saggi maggiormente impegnati sul piano teoretico prodotti da questa scuola sono dei trattati di artigiani che riflettono sul loro mestiere.

Il tono era stato dato da Marc Bloch nella sua *Apologia per la storia o Mestiere di storico*[12] opera scritta lontano dalle biblioteche e in-

10 Citando appunto Aron, Marrou scrive: «Ma no, "non esiste una *realtà storica* già definita prima che intervenga la scienza, e che si dovrebbe soltanto riprodurre fedelmente" (Aron, p. 120): la storia è il risultato dell'attività creatrice dello storico che, soggetto conoscente, stabilisce un rapporto tra il passato evocato e il presente che è suo» (pp. 50-51, *tr. it.*, p. 52).

11 Per una breve storia della fondazione, degli antecedenti e degli sviluppi della scuola delle *Annales*, si veda l'articolo *L'histoire nouvelle* di Jacques Le Goff in *La Nouvelle Histoire*, enciclopedia diretta da Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Retz-CEPL, Paris 1978, pp. 210-241.

12 Il volume ha avuto fino a sette edizioni: l'ultima contiene una importante prefazione di George Duby (Armand Colin, Paris 1974; *tr. it.*, Einaudi, Torino 1969²).

terrotta a due terzi di redazione nel 1944, dal plotone di esecuzione nazista. Questo libro incompiuto vuole essere «il memento di un artigiano che ha sempre amato meditare sul proprio compito quotidiano, il taccuino di un operaio, che pur avendo a lungo maneggiato tesa e livello, non si crede, per ciò, un matematico» (p. 30, *tr. it.* p. 35). Le incertezze, le audacie e le prudenze del libro ne fanno ancora oggi il valore. È proprio sulle «irrisolutezze» della storiografia che si compiace di mettere l'accento[13].

Certo, i racconti costituiscono soltanto la classe dei «testimoni volontari» di cui bisogna limitare il predominio nei confronti della storia, con l'aiuto di quei «testimoni loro malgrado» che sono tutte le altre tracce ben note all'archeologo, allo storico dell'economia e delle strutture sociali. Ma tale dilatazione senza fine delle fonti documentarie non impedisce che la nozione di testimonianza inglobi quella di documento e resti il modello di qualsiasi osservazione «a partire dalle tracce» (p. 73). Ne deriva che la critica sarà essenzialmente, se non esclusivamente, una critica della testimonianza, cioè una prova di veracità, una caccia all'impostura, sia che si tratti di inganno a proposito dell'autore e della data (cioè falso in senso giuridico) oppure inganno di fondo (cioè plagio, fabulazione, rimaneggiamento, diffusione di pregiudizi o di dice-

[13] Ritornerò nella quarta parte sul problema che interessa Marc Bloch, nel suo primo capitolo, problema del rapporto tra «la storia, gli uomini e il tempo». Che lo storico conosca del passato solo ciò che vi è di umano e si lasci definire come «scienza degli uomini nel tempo» (p. 50); che il tempo storico sia ad un tempo il continuo e il dissimile; che la storia debba sottrarsi all'ossessione di ritrovare le origini; che la conoscenza del presente sia impossibile senza quella del passato e *reciprocamente*, tutti questi temi ritorneranno in primo piano quando ci interrogheremo circa il referente della storia. Qui ci limitiamo ai cenni epistemologici che Bloch fa nelle sue rapide riflessioni sull'oggetto, e soprattutto ci interessa lo statuto di nozioni come *traccia* e *testimonianza*. Il suo coraggio è certo quello di avere ricondotto le sue principali notazioni metodologiche alla definizione della storia come «conoscenza per tracce», secondo la felice espressione di François Simiand. Ora, le tracce sulle quali si costruisce una scienza degli uomini nel tempo sono essenzialmente i «rapporti dei testimoni» (p. 57). Per conseguenza, l'«osservazione storica»—titolo del cap. II—e la «critica»—titolo del cap. III—saranno essenzialmente consacrate ad una tipologia e ad una criteriologia della *testimonianza*. È significativo il fatto che in *Apologia della storia* il racconto appaia solo come una delle specie di testimonianze di cui lo storico fa la critica, cioè le testimonianze intenzionali, destinate all'informazione del lettore, e mai come la forma letteraria dell'opera che lo storico scrive (cfr. i luoghi in cui ritorna il termine *racconto*, p. 55, 60, 97, 144).

rie). Questo ruolo rilevante riservato alla critica della testimonianza, a spese delle questioni di causa e di legge che sono invece dominanti nel medesimo periodo nella epistemologia di lingua inglese, dipende essenzialmente[14] dalla specificazione della nozione di traccia in termini di dimensione *psichica* dei fenomeni storici: le condizioni sociali sono «nella loro natura profonda, mentali» (p. 158); ne deriva che «la critica delle testimonianze, che lavora su realtà psichiche, sarà sempre un'arte fondata sulla discrezione [...] ma è anche un'arte razionale fondata sulla pratica metodica di alcune grandi operazioni intellettuali» (p. 97, *tr. it.*, p. 103). Le prudenze, anzi le timidezze dell'opera sono la contropartita di questa scelta di subordinare la nozione di documento a quella di testimonianza; infatti, anche la sottosezione intitolata «Saggio di una logica del metodo critico» (pp. 97-116), resta prigioniera di un'analisi psico-sociologica della testimonianza, per quanto assai elaborata: e quando questa arte razionale mette le testimonianze in reciproca contraddizione, quando dosa i motivi della menzogna, resta l'erede dei metodi eruditi elaborati da Richard Simon, dai Bollandisti e dai Benedettini. Non si vuol dire che l'autore non abbia avvertito, e in questo senso anticipato, il ruolo della critica statistica; ma non ha visto che la logica della probabilità affrontata vent'anni prima da Max Weber e ripresa da Raymond Aron qualche anno prima non dipendeva già più dalla critica della testimonianza, bensì dal problema della causalità in storia[15]. Servirsene soltanto per individuare e spiegare le imperfezioni della testimonianza vuol dire limitarne inevitabilmente la portata[16].

La vera apertura operata dall'*Apologia per la storia* deve esser piuttosto cercata nelle notazioni consacrate all'«analisi storica» (è il titolo del IV capitolo). Marc Bloch ha visto correttamente che la spiegazione

[14] Il ruolo rilevante del falso storico nella storia medievale spiega anche in modo contingente l'ampiezza data alla critica della testimonianza.

[15] «Valutare la probabilità di un avvenimento, significa calcolare le probabilità che esso ha di prodursi» (p. 107 tr. it., p. 113). Bloch non è lontano da Weber e da Aron quando nota la singolarità di questo modo di ragionare che sembra applicare la previsione al passato: «Ma siccome la linea del presente è stata, in un certo qual modo, immaginariamente spostata all'indietro, è un avvenire d'altri tempi costruito con un frammento di ciò che per noi è attualmente il passato» (p. 107, tr. it., p. 114).

[16] «In fin dei conti, la critica della testimonianza si fonda su una metafisica istintiva del simile e del dissimile, dell'uno e del molteplice» (p. 101, tr. it., p. 107). Essa si riassume nel trattamento del «principio di somiglianza limitata» (p. 103, tr. it., p. 109).

storica consisteva essenzialmente nella costituzione di catene di fenomeni simili e nella fissazione delle loro interazioni. Tale primato dell'analisi rispetto alla sintesi[17] ha permesso all'autore di situare—sotto il patrocinio di una citazione di Focillon, l'autore della ammirabile *Vie des Formes*—il fenomeno di gradualità tra gli aspetti così distinti nel fenomeno storico globale: politico, economico, artistico, aspetti sui quali torneremo più avanti con Georges Duby. E soprattutto gli ha dato l'occasione per una importante trattazione del problema della *nomenclatura* (pp. 130-155).

Questo problema è evidentemente congiunto con quello della classificazione dei fatti; ma esso pone il problema specifico della proprietà del linguaggio: bisogna allora *nominare* le entità del passato nei termini in cui vengono già designate dai documenti, col rischio di dimenticare che «il vocabolario dei documenti non è altro che una testimonianza, e quindi soggetta a critica» (p. 138)? Oppure bisogna proiettare su di esse dei termini moderni, col rischio di smarrire, per anacronismo, la specificità dei fenomeni passati e di eternizzare, con un gesto di arroganza, le nostre categorie? Come si vede, la dialettica del simile e del dissimile comanda l'analisi storica così come la critica.

Queste intuizioni penetranti accrescono il rammarico per l'interruzione violenta dell'opera, nel momento in cui si impegnava nella discussione dell'arduo problema della relazione causale in materia storica. Non ci resta che una frase, resa ancor più preziosa dalla sospensione: «Le cause in storia, non più che altrove, non si postulano. Si cercano...» (p. 160, *tr. it.*, p. 166).

L'autentico manifesto della scuola delle *Annales* deve essere considerato l'intero capolavoro di Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe* II[18].

Per esigenze di chiarezza didattica, riprenderò dai saggi di Braudel

[17] Una sola volta il racconto è associato alla fase di ricostruzione; con l'avvallo di una frase di Michelet: «Ma occorreva un grande movimento vitale, perché tutti questi elementi diversi gravitassero insieme nell'unità del racconto» (cit., p. 129 tr. it., p. 135). Quel che forse maggiormente manca a questa *Apologia per la storia* è una riflessione sul modo in cui il problema della spiegazione—quindi della causalità in storia—si articola su quello dell'osservazione—quindi del fatto storico e dell'avvenimento. È a questo punto di articolazione che una riflessione sul racconto e sul nesso tra avvenimento e racconto avrebbe potuto essere chiarificatrice.

[18] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe* II, Armand Colin, Paris 1949 (tr. it., *Civiltà e imperi del Mediterraneo*

e degli storici della sua scuola ciò che si riferisce direttamente al secondo dei nostri presupposti di partenza, e cioè che gli eventi sono ciò che esseri agenti fanno accadere e, per conseguenza, partecipano della contingenza propria dell'azione. Ciò che viene messo in questione è il modello di azione implicato nella stessa nozione di «far accadere» (e del suo corollario «far subire») degli eventi. L'azione, secondo questo modello implicito, può sempre essere attribuita ad agenti individuali, autori o vittime degli eventi. Anche se si include nel concetto di azione quello di interazione, non si esce dal presupposto in forza del quale l'autore dell'azione deve sempre essere un agente identificabile.

Il presupposto tacito per il quale gli eventi sono ciò che gli individui fanno accadere o subiscono viene distrutto da Braudel insieme a due altri presupposti strettamente connessi (e che vengono sottoposti a dura critica da Braudel e dai suoi successori): e cioè che l'individuo è il portatore ultimo del cambiamento storico e che i cambiamenti più significativi sono cambiamenti puntuali, quelli stessi che segnano la vita degli individui grazie alla loro brevità e immediatezza.

Questi due corollari espliciti ne producono un terzo che non viene mai preso in esame per se stesso e cioè che una storia di eventi, una storia *événementielle*, non può essere altro che una storia-racconto. Storia politica, storia di eventi, storia-racconto sono quindi espressioni analoghe. E la cosa più sorprendente per noi che ci interroghiamo precisamente sullo statuto narrativo della storia è che la nozione di racconto non sia mai presa in esame per se stessa, come avviene per il primato della storia politica e per il primato dell'evento. Ci si limita a rinnegare, con una frase, la storia-racconto alla Ranke (abbiamo già visto che per Marc Bloch il racconto fa parte delle testimonianze volontarie, quindi dei documenti). E non è mai venuto in mente a Lucien Febvre, fondatore con Marc Bloch della scuola delle *Annales*, che la sua critica vigorosa della nozione di fatto storico[19], considerato come atomo della sto-

nell'età di Filippo II, Einaudi, Torino 1953). L'opera ha conosciuto importanti revisioni fino alla quarta edizione del 1979. L'autore ha inoltre raccolto in un volume, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1969, parti della prefazione a *La Méditerranée...*, la *Leçon inaugurale* al Collège de France (1950), il famoso articolo delle *Annales* consacrato alla «lunga durata» (1958) e diversi altri saggi che si occupano dei rapporti tra la storia e le altre scienze dell'uomo.

19 *Leçon inaugurale* al Collège de France (1933), in *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris 1953, p. 7. Nell'enciclopedia *La Nouvelle Histoire* non compaiono le voci «racconto», «narrativo».

ria e interamente dato con le fonti, e la difesa di una realtà storica costruita dallo storico, avvicinavano fondamentalmente la realtà storica, così creata mediante la storia, al racconto di finzione a sua volta creato dal narratore. La critica della storia-racconto è quindi possibile solo mediante la critica di una storia politica che pone in primo piano l'individuo e l'evento. Soltanto queste due concezioni sono attaccate frontalmente.

All'individualismo metodologico in materia di scienze sociali, i nuovi storici oppongono la tesi secondo la quale l'oggetto della storia non è l'individuo bensì il «fatto sociale totale» termine preso a prestito da Marcel Mauss, in tutte le sue dimensioni umane—economica, sociale, politica, culturale, spirituale, ecc. Alla nozione di evento, inteso come salto temporale, essi oppongono quella di un *tempo sociale* le cui principali categorie—congiuntura, struttura, tendenza, ciclo, crescita, crisi, ecc.—sono prese a prestito dall'economia, dalla demografia e dalla sociologia.

L'importante è cogliere la connessione tra i due tipi di contestazione: quella del primato dell'individuo come ultimo atomo della ricerca storica e quella del primato dell'evento, nel senso puntuale del termine, come ultimo atomo del cambiamento sociale.

Questo duplice rifiuto non risulta da una qualche speculazione sull'azione e il tempo, ma è la conseguenza diretta dello spostamento dell'asse principale della ricerca storica dalla storia politica verso la storia sociale. È infatti all'interno della storia politica, militare, diplomatica, ecclesiastica, che si ritiene che gli individui—capi di stato, capi militari, ministri, diplomatici, prelati—facciano la storia. È in questo ambito che regna l'evento simile ad una esplosione. *Histoire de batailles* e *histoire événementielle* (secondo l'espressione creata da Paul Lacombe e ripresa da François Simiand e Henri Berr)[20] vanno di pari passo. Primato dell'individuo e primato dell'evento puntuale sono i due corollari obbligati del primato della storia politica.

È notevole il fatto che questa critica della storia *événementielle* non derivi in alcun modo dalla critica filosofica di una concezione a sua volta filosofica della storia di tradizione hegeliana. Deriva piuttosto da un attacco metodologico alla tradizione positivista che prevaleva nel campo degli studi storici in Francia nei primi trent'anni del secolo. Secondo

[20] P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme una science*, Hachette, Paris 1894; F. Simiand, *Méthode historique et sciences sociales*, in «Revue de synthèse historique», (1903), pp. 1-22, 129, 157: H. Berr, *L'Histoire traditionnelle et la Synthèse historique*, Alcan, Paris 1921.

questa tradizione, gli eventi principali sono già consegnati negli archivi, i quali a loro volta sono già istituiti a seguito di vicende varie che toccano la distribuzione del potere. È così che la duplice denuncia sia dell'*histoire de batailles* che dell'*histoire événementielle* costituisce come il rovescio polemico di una difesa della storia intesa come fenomeno umano totale, anche se con un forte accento sulle condizioni economiche e sociali. A questo proposito i lavori più decisivi e senza dubbio più numerosi della scuola storica francese sono consacrati alla storia sociale, nella quale gruppi, categorie e classi sociali, città e campagne, borghesi, artigiani, contadini e operai divengono gli eroi collettivi della storia. Con Braudel la storia diventa anche una geo-storia, e l'eroe è il Mediterraneo e il mondo mediterraneo, prima che il suo posto venga preso, con Huguette e Pierre Chaunu, dall'Atlantico tra Siviglia e il Nuovo Mondo[21].

È in questo contesto critico che è nato il concetto di «lunga durata» contrapposto a quello di evento, inteso come breve durata. Nella prefazione a *La Méditerranée...*, e poi nella *Leçon inaugurale* al Collège de France nel 1950, e ancora nell'articolo delle *Annales*, «La longue durée», Braudel non ha mai smesso di battere sul medesimo chiodo. La storia più superficiale è la storia a dimensione dell'individuo. La storia *événementielle* è la storia ad oscillazioni brevi, rapide, nervose; è la più ricca di umanità ma la più pericolosa. Al di sotto di questa storia e del suo tempo individuale si dispiega «una storia lentamente ritmata» (*ibid.*, p. 11, *tr. it.*, XXXV) e la sua «lunga durata» (pp. 4ss.): è la storia sociale, quella dei gruppi e delle tendenze profonde. Questa lunga durata è l'economista che l'insegna allo storico; ma la lunga durata è anche il tempo delle istituzioni politiche e quello delle mentalità. Infine, ancor più profondamente celata, regna «una storia quasi immobile, quella dell'uomo nei suoi rapporti con l'ambiente» (p. 11, *tr. it.*, p. XXXIV); per questa storia si deve parlare di un «tempo geografico» (p. 13, *tr. it.*, p. XXVI).

Questa dislocazione delle durate è uno dei contributi più rilevanti della storiografia francese per un'epistemologia della storia—in assenza di una analisi più elaborata delle idee di causa e di legge.

L'idea che l'individuo e l'evento debbano essere superati simultaneamente sarà il punto di forza della Scuola. Con Braudel la difesa del-

21 P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 12 voll., SEVPEN, Paris 1955-1960.

la storia sarà la difesa della «storia anonima, profonda e silenziosa» (p. 21) e in tal modo difesa di un «tempo sociale a mille velocità e a mille lentezze» (*Lezione inaugurale*, in *Ecrits sur l'histoire*, p. 24). Una difesa e una affermazione di fede: «Credo alla realtà di una storia particolarmente lenta delle civiltà» (p. 24). Ma è il mestiere di storico e non la riflessione filosofica, così afferma l'autore ne *La longue durée*, che suggerisce «questa opposizione viva» nel cuore stesso della realtà sociale, «tra l'istante e il tempo che scorre lentamente» (p. 43). La coscienza di questa pluralità del tempo sociale deve diventare una componente della metodologia comune a tutte le scienze umane. Spingendo l'assioma fino a farne un paradosso, l'autore arriva a dire: «La scienza sociale ha quasi orrore dell'evento. Non senza ragione: il tempo corto è tra le diverse durate la più capricciosa e la più ingannevole» (p. 46).

Il lettore epistemologo può essere sorpreso dall'assenza di rigore in queste espressioni caratteristiche della pluralità delle temporalità. Così l'autore non parla soltanto di tempo corto o di tempo lungo, quindi di differenze quantitative tra intervalli di tempo, ma di tempo *rapido* e di tempo *lento*. Ora, parlando in termini assoluti, la velocità non si predica degli intervalli di tempo bensì dei movimenti che li attraversano.

Ora è proprio di questi movimenti che in ultima analisi si tratta. Talune metafore, indotte dall'immagine della velocità o della lentezza, stanno a confermarlo. Cominciamo da quelle che segnano la svalutazione dell'evento, sinonimo di tempo corto: «Una agitazione di superficie, le onde che le maree sollevano con il loro potente movimento—una storia ad oscillazioni brevi, rapide, nervose» (*Prefazione* in *Ecrits sur l'histoire*, p. 12); «Diffidiamo di questa storia ancor bruciante, così come l'hanno sentita i contemporanei e l'hanno descritta, vissuta, sul ritmo della loro esistenza, breve come la nostra» (*ibid.*); «Un mondo cieco, come ogni mondo vivo, come il nostro che non si dà pensiero delle storie di profondità, delle sue acque vive sulle quali la nostra barca fila via come il più ubriaco dei battelli» (*ibid.*). Tutta una serie di metafore sta a dire l'inganno del tempo corto: «sortilegi», «fumo», «capriccio», «lucore senza chiarezza», «tempo corto delle nostre illusioni», «fallaci inganni» di Ranke. Altre metafore esprimono la chiacchiera presuntuosa: «reagire contro la storia interamente ridotta al ruolo degli eroi», «contro l'orgogliosa affermazione unilaterale di Treitschke: gli uomini fanno la storia» (*Lezione inaugurale*, in *Ecrits*, p. 21). La storia tradizionale, la storia-racconto cara a Ranke: «dei lucori ma senza chiarezza, dei fatti ma senza umanità». E poi le metafore che esprimono il «va-

lore eccezionale del tempo lungo» (*La longue durée*, p. 44): «Questa storia anonima, profonda e spesso silenziosa», quella che fa gli uomini, più che quella che è fatta dagli uomini (*Lezione inaugurale*, in *Ecrits*, p. 21); «una storia pesante il cui tempo non si accorda più con le nostre antiche misure» (*ibid.*, p. 24); «questa storia silenziosa, ma imperiosa, delle civiltà» (*ibid.*, p. 29).

Che cosa nascondono e che cosa rivelano queste metafore? Anzitutto una preoccupazione di *veracità* e al tempo stesso di *modestia*: il riconoscimento che noi non facciamo la storia, se per «noi» si intendono i grandi uomini della storia mondiale, secondo Hegel. Quindi, la volontà di rendere visibile e udibile la spinta di un tempo profondo che il clamore del dramma ha oscurato e ridotto al silenzio. Se ora scaviamo al di sotto di questa volontà che cosa troviamo? Due contrapposte percezioni, tenute in equilibrio.

Da un lato, nel senso della lentezza, della pesantezza, del silenzio del tempo lungo, la storia accede ad una intelligibilità che appartiene solo alla lunga durata, ad una coerenza che è propria solo degli equilibri duraturi, in una parola ad una sorta di stabilità nel cambiamento: «Realtà di lunga, inesauribile durata, le civiltà senza fine continuamente adattate al loro destino, superano per longevità tutte le altre realtà collettive, e ad esse sopravvivono» (*Storia e tempo presente*, in *Ecrits*, p. 303). Parlando delle civiltà, l'autore arriva a designarle come «una realtà che il tempo usa male e veicola assai lentamente». Sì, «le civiltà sono realtà di lunghissima durata» (p. 303). È quello che Toynbee, nonostante tutte le valutazioni negative, ha perfettamente visto: «Si è dedicato a talune di queste realtà che non finiscono più di vivere, si è dedicato ad eventi ma che si ripercuotono violentemente a secoli di distanza e ad uomini che sono ben al di sopra dell'uomo, o Gesù, o Budda, Maometto, uomini di lunga durata anch'essi» (p. 284). Al fumo degli avvenimenti si oppone la roccia della durata. Soprattutto quando il tempo si inscrive nella geografia, si raccoglie entro la perennità del paesaggio: «Una civiltà è anzitutto uno spazio, un'era culturale..., un insediamento» (p. 292); «La lunga durata è la storia interminabile, che non patisce logorio, delle strutture e dei gruppi di strutture» (*Storia e sociologia, ibid.*, p. 114). Si dirà che in tal modo Braudel raggiunge, mediante la nozione di durata, non tanto ciò che cambia quanto ciò che permane: il verbo durare è più espressivo del sostantivo durata. Dietro questo rispetto per la grande lentezza dei veri mutamenti si può intuire una sapienza discreta contrapposta alla frenesia dell'evento.

Ma la percezione esattamente contraria appare dal momento in cui la matematica sociale propone di applicare alla lunga durata le sue strutture acroniche, i suoi modelli atemporali. Contro questa pretesa e questa tentazione, lo storico resta il custode del mutamento. Si può opporre al recitativo tradizionale un «recitativo di congiuntura», ma «ben al di là di questo secondo recitativo si situa una storia che ha un respiro ancora più sostenuto, e questa volta di ampiezza secolare: la storia di lunga, anzi di lunghissima durata» (pp. 44-45). Ma la durata, anche la lunghissima durata, resta durata. È a questo punto che lo storico deve essere vigile, sul punto in cui la storia potrebbe finire nella sociologia. Lo si vede nella sezione del saggio *La lunga durata* (1958) dedicato alle matematiche sociali (*Ecrits*, pp. 61ss.) e nel saggio *Storia e sociologia* (pp. 97ss.). «Nel linguaggio della storia, protesta Braudel, non può esservi sincronia perfetta» (p. 62). I sociologi matematici possono sì costruire dei modelli quasi atemporali: «quasi-atemporali, vale a dire, in verità, che circolano per strade oscure e inedite, quelle della lunga durata» (p. 66). Infatti i modelli sono di durata variabile: «Valgono per il tempo in cui vale la realtà che essi registrano..., perché ancora più significativi sono i loro punti di rottura, il loro rapido o lento deteriorarsi sotto l'effetto di pressioni contraddittorie, rispetto alle strutture profonde della vita» (p. 71). Ciò che conta per lo storico è, infine, il percorso di un modello; a questo proposito ritorna significativa la metafora marina: «Il naufragio è sempre il momento più significativo» (p. 72). I modelli delle matematiche quantitative sono di scarso aiuto per il viaggio nel tempo, «anzitutto perché essi circolano su una sola delle innumerevoli strade del tempo, quella della lunga, *lunghissima* durata, al riparo dagli accidenti, dalle congiunture, dalle rotture» (p. 72). È il caso dei modelli costruiti da C. Lévi-Strauss: ogni volta tali modelli si applicano a «un fenomeno che possiede una estrema lentezza, come fosse atemporale» (p. 73); la proibizione dell'incesto è una di queste realtà di lunghissima durata. I miti, lenti nel loro sviluppo, corrispondono a loro volta a strutture di estrema longevità. Così i mitemi, questi atomi di intelligibilità, congiungono l'infinitamente piccolo alla lunghissima durata. Ma per lo storico, la lunghissima durata, è «la durata troppo lunga» (p. 75), che non saprebbe far dimenticare «il gioco molteplice della vita, tutti i suoi movimenti, tutte le sue durate, tutte le sue rotture, tutte le sue variazioni» (p. 75).

Ecco così il teorico della lunga durata impegnato in una lotta su due fronti: sul versante dell'evento e su quello della durata troppo lun-

ga. Cercheremo di dire, nel capitolo III, in quale misura questa apologia della lunga durata e il suo duplice rifiuto restino compatibili con il modello narrativo della costruzione dell'intrigo. In tal caso, la contestazione della storia *événementielle* non potrebbe essere l'ultima parola dello storico circa la nozione stessa di evento, nella misura in cui è più rilevante per un evento che sia in grado di contribuire alla progressione di un intrigo piuttosto che essere breve e nervoso, come una sorta di esplosione[22].

Nel solco di Braudel, tutta la scuola delle *Annales* si è indirizzata verso lo studio della lunga durata. Vorrei soffermarmi su uno degli sviluppi più significativi della contemporanea storiografia francese, l'introduzione massiva nel campo della storia delle procedure quantitative prese a prestito dall'economia ed estese alla storia demografica, sociale, culturale e anche spirituale. A seguito di tale sviluppo un presupposto fondamentale riguardante la natura dell'evento storico viene messo in questione, presupposto secondo il quale l'evento non si ripeterebbe dal momento che è unico.

In effetti la storia quantitativa è fondamentalmente una «storia seriale», secondo l'espressione resa classica da Pierre Chaunu[23]: essa si fonda sulla costituzione di serie omogenee di *items*, quindi di fatti ripetibili, anche trattabili con il calcolatore. Tutte le principali categorie del tempo storico possono, progressivamente, essere definite a partire da una base «seriale». In tal modo la *congiuntura* passa dalla storia economica alla storia sociale e di qui alla storia generale, dal momento che quest'ultima può essere intesa come un metodo per integrare *ad un certo momento* il maggior numero possibile di correlazioni tra serie separate[24]. Analogamente, la nozione di struttura, intesa dagli storici nel duplice senso, statico, di architettura relazionale di un insieme dato,

22 Più avanti (cap. III, nel paragrafo dedicato a Tempo della storia e destino dell'evento) metterò a confronto la pratica di Braudel in *La Méditerranée...*, con le dichiarazioni teoriche contenute negli *Ecrits su l'histoire*. Qui ci limitiamo a questi ultimi.

23 Pierre Chaunu, *Histoire quantitative, Histoire sérielle, op. cit.*

24 Il concetto di congiuntura, elaborato dagli economisti, «esprime la volontà di andare al di là della discontinuità delle diverse curve fissate dagli studiosi di statistica per cogliere l'interdipendenza di tutte le variabili e dei fattori isolati in un momento dato e per seguire—quindi prevedere—la loro evoluzione nel tempo» (*Structure/Conjoncture*, in *La Nouvelle Histoire, op. cit.*, p. 525).

e dinamico, di una stabilità durevole, ha ancora un certo carattere di precisione solo se può essere riferita all'intersezione di numerose variabili che presuppongono tutte una messa in serie. In tal modo, *congiuntura* tende a designare il tempo corto e *struttura* il tempo lunghissimo, ma in una prospettiva di storia «seriale». Prese insieme, le due nozioni tendono anche a designare una polarità della ricerca storica, nel caso in cui la vittoria sull'accidentale e sull'evento venga portata fino al totale assorbimento della congiuntura entro la struttura, oppure nel caso in cui la lunga durata—solitamente privilegiata dalla storiografia francese—rifiuti di dissolversi nel tempo immobile delle «società fredde» (*La Nuova Storia*, p. 527).

Ora, in un modo generale, gli storici—e soprattutto gli specialisti di storia economica—a differenza dei loro colleghi economisti o sociologi, sono preoccupati di conservare anche alla nozione di struttura il suo carattere temporale. La nozione di «lunga durata» li ha aiutati, in questa lotta su due fronti, a resistere alla complessiva de-cronologizzazione dei modelli e alla seduzione rappresentata dall'evento accidentale e isolato. Ma così come la prima tentazione proveniva dalle scienze sociali vicine e la seconda dalla stessa tradizione storica, è sul fronte dell'evento che la lotta è sempre stata più accesa; in larga parte lo sviluppo della storia economica è stato una risposta alla sfida rappresentata dalla grande depressione del 1929, mediante una analisi a lungo termine che fosse in grado di liberare l'evento dalla sua singolarità catastrofica. Quanto alla lotta sul fronte delle strutture acroniche, essa non è mai completamente assente: di fronte allo sviluppo dell'economia puramente quantitativa di Simon Kuznets e di Jean Marczewski, la storia seriale si è trovata nella necessità di distinguersi dalla storia puramente quantitativa, alla quale ha mosso il rimprovero di rinchiudersi nell'ambito *nazionale*, assumendo come modello la contabilità nazionale. Ciò che la storia quantitativa degli economisti sacrifica sull'altare delle scienze esatte, è precisamente il tempo lungo, riconquistato a gran fatica a spese del tempo drammatico proprio dell'evento. Ecco perché l'ancoraggio nei grandi spazi e l'alleanza con la geo-politica di Braudel era necessaria perché la storia seriale restasse fedele alla lunga durata e, grazie a questa mediazione, restasse inserita nel tronco della storia tradizionale. Ecco perché congiuntura e struttura, anche quando vengono messe in opposizione, segnano nella diacronia il primato di una logica immanente rispetto all'accidentale e all'evento isolato.

Ernest Labrousse, approfondendo il solco aperto da François Si-

miand[25], con la sua storia dei prezzi, si è trovato ad essere il primo storico che ha incorporato nella sua disciplina la nozione di congiuntura e di struttura[26]. Al tempo stesso, ha mostrato la via della dilatazione di tale campo aperto alla quantità, portando la sua disciplina dalla storia economica alla storia sociale sulla base di inchieste socio-professionali. Per Labrousse la struttura è sociale: riguarda infatti l'uomo nei suoi rapporti con la produzione e con gli altri uomini, entro quegli ambiti di socialità che chiama classi. Dal 1950, si è rivolto alla quantità sociale, segnando in tal modo l'uscita dallo strumento statistico verso ambiti più ostili alla quantificazione. La «quantità sociale» è il passaggio dal primo livello, il livello economico, al secondo livello, il livello sociale, nella linea autentica di Marx, ma senza alcuna preoccupazione di ortodossia marxista. In quanto modello di analisi, la storia economica si rivelava capace di un notevole sviluppo: sul versante della demografia e anche, come vedremo più avanti, su quello dei fenomeni socio-culturali, delle mentalità—il terzo livello, secondo Labrousse.

La metodologia della storia economica segnava una continuità più che una rottura con la lotta anti-positivista condotta da Marc Bloch e Lucien Febvre. In effetti, ciò che i fondatori della scuola delle *Annales* avevano voluto combattere era anzitutto il fascino esercitato dall'evento unico, non ripetibile, e successivamente l'identificazione della storia con una cronaca migliorata dello Stato, infine, e forse soprattutto, l'assenza di criterio di scelta, quindi di *problematica* nell'elaborazione di ciò che conta come «fatti» nell'ambito della storia. I fatti, continuano a ripetere questi storici, non sono dati nei documenti, mentre i documenti sono selezionati in funzione di una problematica. Gli stessi documenti non sono dati: gli archivi ufficiali sono istituzioni che riflettono una scelta implicita a favore della storia intesa come raccolta di eventi e come cronaca di Stato. Dal momento che tale scelta non è dichiarata, il fatto storico è potuto risultare come retto dal documento e lo storico ricevere i suoi problemi da questi dati.

In tale conquista dell'intero campo storico da parte della storia quan-

[25] L'«Introduction générale» a *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française*, PUF, Paris 1944, è stata per la storia economica quello che per la filosofia è stato il *Discours de la Méthode*.

[26] Secondo la testimonianza di Pierre Chaunu, «Labrousse segnava i limiti del significato di una congiuntura che può parlare solo all'interno di una struttura», *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, *op. cit.*, p. 125.

titativa (o seriale), una speciale menzione deve essere fatta per la storia demografica, in ragione delle sue implicazioni temporali. Per questa scienza, ciò che importa, è anzitutto il numero di uomini e la contabilità di tali numeri a misura del ricambio delle generazioni sul pianeta. La demografia storica, cioè la demografia in prospettiva temporale, si occupa dell'evoluzione biologica dell'umanità considerata come un'unica massa[27]. Al tempo stesso essa fa apparire dei ritmi mondiali di popolazione che fissano la lunga durata sulla scala di mezzo millennio e rimettono in questione la periodizzazione della storia tradizionale. Da ultimo, la demografia, assunta dallo storico, pone in luce il nesso tra il livello di popolazione e i livelli di cultura e civiltà[28].

In questo senso la demografia storica assicura la transizione tra una storia seriale di livello economico e una storia seriale di livello sociale e successivamente di livello culturale e spirituale, per riprendere i tre livelli di Labrousse.

Per livello sociale bisogna intendere un ampio ventaglio di fenomeni, che vanno da quella che Fernand Braudel chiama nel suo altro capolavoro[29] *Civiltà materiale*, a quella che altri chiamano *storia delle mentalità*. La civiltà materiale costituisce un vero sotto-insieme grazie al suo carattere inglobante (dei gesti, dell'habitat, dell'alimentazione, ecc.). Ecco perché la sistemazione per piani delle diverse temporalità secondo il modello de *Il Mediterraneo...* si rivela essere perfettamente adeguato così come la pertinenza del tempo lungo e delle serie numerate[30].

27 «Agli inizi vi fu l'economia, ma al centro di tutto c'è l'uomo, l'uomo di fronte a se stesso, quindi alla morte, nella serie delle generazioni, quindi la demografia» (P. Chaunu, *La voie démographique et ses dépassements*, in *Histoire Quantitative... op. cit.*, p. 169).

28 L'opera di P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, SEVPEN, Paris 1960 (ripubblicata col titolo *Cent Mille Provinciaux au* XVII *siècle*, Flammarion, Paris 1968), segna in proposito la piena integrazione della storia demografica e della storia economica nel quadro della monografia regionale. In tal senso si può pensare che sia stata soprattutto la storia demografica che ha permesso di unire all'idea di struttura quella di sintesi di civiltà e di delimitare un sistema di questo tipo vecchio di cinque secoli, che si estende dalla cerniera del XIII secolo all'inizio del XX secolo, cioè alla fine dell'Europa rurale. Ma il perimetro di questo sistema di civiltà appare solo se la demografia non si limita a calcolare degli uomini, ma se mira a individuare i caratteri culturali e non naturali che regolano il difficile equilibrio di questo sistema.

29 *Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme* (XV-XVIII secolo), t. I, *Les Structures du quotidien*, t. II, *les Jeux de l'échange*, t. III, *le Temps du monde*, Armand Colin, Paris 1967-1979.

30 Cfr. più avanti, cap. III, il paragrafo su *Tempo della storia e destino dell'evento*.

Questa breve incursione nel campo del quantitativo in storia ha un solo obbiettivo: mostrare la continuità della lotta condotta dalla storiografia francese contro la storia per eventi e, conseguentemente, contro un modo direttamente narrativo di scrivere la storia. Ora è notevole che la nuova storia, per liberarsi dal predominio dell'evento, debba coniugarsi con un'altra disciplina per la quale il tempo non è certo una preoccupazione dominante. Abbiamo visto che la storia di lunga durata nasce dall'unione con la geografia, mentre la storia quantitativa, in quanto è anch'essa una storia di lunga durata, nasce dall'unione con l'economia. Questa unione della storia con un'altra disciplina rende più acuto il problema di sapere in che cosa la storia resti storica una volta fatto questo matrimonio di convenienza. Ora, ogni volta, il rapporto all'evento fornisce una adeguata pietra di paragone.

È il caso dell'*antropologia storica*, la quale si impegna a trasferire sulla distanza storica quella sorta di spaesamento che la distanza geografica conferisce all'antropologia e a riconquistare, al di là della cultura dotta, il costume, il gesto, l'immaginario, in una parola la cultura popolare. Il lavoro più rappresentativo è, a questo proposito, quello di J. Le Goff in *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*: l'autore si propone di costituire «una antropologia storica dell'Occidente preindustriale»[31] (p. 15).

Il filosofo non può non interessarsi a ciò che viene detto a proposito del tempo: non tanto del tempo degli eventi raccontati, quanto precisamente del tempo così come è *rappresentato* dagli uomini del Medio Evo. È curioso che sia proprio la rappresentazione del tempo che, secondo lo storico, costituisca l'evento: «Il conflitto del tempo della Chiesa e del tempo dei mercanti si fissa... nel cuore del Medio Evo, come uno degli eventi principali della storia mentale di questi secoli, in cui si elabora l'ideologia del mondo moderno, sotto la pressione dello scorrimento delle strutture e delle pratiche economiche» (p. 48). Per accedere a questo tempo degli uomini, divenuto oggetto per lo storico-antropologo, e in particolare per cogliere l'avanzata del tempo dei mercanti, occorre interrogare i manuali di confessione nei quali si segue il

31 J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: Dix-huit Essais*, Gallimard, Paris 1977. L'opera si colloca entro la storia della lunga durata: l'autore si compiace di evocare «il lungo Medioevo», «la lunga durata pertinente alla nostra storia» (p. 10). Ritornerò su certe dichiarazioni di Le Goff circa il rapporto tra questo Medioevo «totale», «lungo», «profondo» e il nostro presente, nella quarta parte della mia trattazione.

mutare della definizione e della catalogazione dei peccati. Per cogliere adeguatamente la frantumazione mentale e spirituale dell'ambito cronologico, bisogna cogliere la nascita e la diffusione degli orologi, che sostituiscono un tempo esatto alla giornata di lavoro in campagna e alle ore canoniche ritmate dal suono delle campane. Ma è soprattutto quando l'opposizione tra cultura dotta e cultura popolare viene assunta come asse della problematica che lo storico diventa antropologo. Il problema è allora quello di sapere in che cosa questa storia resta storica. Resta storica per il fatto che la lunga durata resta durata. A questo proposito, la diffidenza dell'autore nei confronti del vocabolario della diacronia—problematica ripresa dalla semiologia e dall'antropologia strutturale—richiama quella di Braudel nei confronti dei modelli di Lévi-Strauss[32].

A ben vedere, ciò che interessa lo storico sono non soltanto i «sistemi di valore» e la loro resistenza al cambiamento, ma anche le loro mutazioni. Ritornerò, alla fine del capitolo III, su una suggestione che ora avanzo solo come avvio di discussione: in effetti ci si può domandare se, per restare storica, la storia non debba elaborare, facendone quasi-eventi, le lente mutazioni che essa raccoglie nella sua memoria, mediante un effetto di accelerazione cinematografica. Lo stesso Le Goff non considera forse come «uno dei principali eventi della storia mentale di questo secolo» il conflitto riguardante la valutazione del tempo? Potremo pienamente apprezzare tale espressione solo quando saremo in grado di fornire un quadro epistemologico adeguato a quello che ora, provvisoriamente, propongo di chiamare un quasi-evento[33].

Un altro tipo di accoppiamento della storia con le scienze per le quali il tempo non è una categoria dominante, si esprime nella *storia delle mentalità*. Le scienze a cui fare riferimento sono, a questo proposito, principalmente la sociologia delle ideologie, di origine marxista, la psicanalisi di tipo freudiano (talvolta, ma più raramente, di tipo junghiano), la semantica strutturale e la retorica dei discorsi. La parentela con

[32] Rifiutando di «abbandonarsi ad una etnologia al di fuori del tempo» (p. 347), Le Goff vede la diacronia funzionare «secondo sistemi astratti di trasformazione molto diversi rispetto agli schemi di evoluzione di cui si serve lo storico per tentare di cogliere il divenire delle società concrete che studia» (p. 346). Il problema, a suo giudizio, è quello di superare il «falso dilemma struttura-congiuntura, e soprattutto struttura-avvenimento» (p. 347).

[33] Cfr., cap. III, *Tempo della storia e destino dell'evento.*

la storia antropologica è evidente. L'ascolto delle ideologie, dell'inconscio collettivo, dei diversi modi di parlare spontanei, conferisce alla storia un senso dell'estraneità, della distanza e della differenza analogo a quello che abbiamo visto derivare dall'atteggiamento proprio dell'antropologo. È ancora l'uomo quotidiano, spesso privato della parola da parte del discorso dominante, che ritrova la parola attraverso la storia. Questa modalità di razionalità storica rappresenta, al tempo stesso, il tentativo più interessante per portare il quantitativo al terzo livello, quello cioè degli atteggiamenti nei confronti del sesso, dell'amore, della morte, del discorso parlato o scritto, delle ideologie e delle religioni. Per restare seriale tale storia doveva trovare dei documenti adeguati per fissare serie omogenee di fatti individuabili. In questo caso, come già nel caso della storia economica, lo storico è l'inventore di un tipo di documenti: prima erano le mercuriali, poi le decime. Ecco adesso la produzione scritta, gli elenchi di lagnanze, i registri parrocchiali, le dispense ecclesiastiche e soprattutto i testamenti—«questi vecchi documenti che dormono», come è stato scritto[34].

Il problema del tempo storico ritorna quindi, ma sotto una nuova forma: secondo Chaunu, lo strumento quantitativo è soltanto il mediatore in grado di fare apparire una struttura, al più una mutazione, perfino la fine di una struttura, il cui ritmo di disgregazione è sottoposto alla sottile misurazione. È così che il quantitativo salva il qualitativo, ma «un qualitativo triturato e omogeneizzato» (*Un campo per la storia seriale: la storia al terzo livello*, ripreso in *op. cit.*, p. 227). È quindi grazie alla loro qualità temporale di stabilità, di mutazione, di disgregazione, che le strutture entrano a far parte del campo della storia.

Georges Duby, la cui opera illustra in modo eccellente la storia delle mentalità, pone il problema in termini analoghi. Da un lato egli riprende la definizione dell'ideologia fornita da Althusser: «un sistema (dotato di logica e rigore propri) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti secondo i casi) forniti di una esistenza e di un ruolo storico entro una società data[35]» (p. 149). È allora da sociologo che egli caratterizza le ideologie come globalizzanti, deformanti, concorrenti, stabilizzanti, generatrici di azione. Questi aspetti non si riferiscono alla

[34] Cfr. Vovelle, *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au* XVIII *siècle, les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Plon, Paris 1973. P. Chaunu, *La mort à Paris*, XVI, XVII, XVIII siècles, Fayard, Paris 1978.

[35] *Histoire sociale et idéologie des sociétés*, in *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Gallimard, Paris 1974, t. I, *Nouveaux Problèmes*, p. 149.

cronologia e alla narrazione. Ma la sociologia lascia posto alla storia nella misura in cui i sistemi di valori «possiedono una propria storia il cui andamento e le cui fasi non coincidono con quelle della popolazione e dei modi di produzione» (*ibid.*). Ed è effettivamente lo storico che è interessato dalla trasformazione delle strutture, sia sotto la pressione dei cambiamenti entro le condizioni materiali e le relazioni vissute, sia a vantaggio dei conflitti e delle contestazioni.

Vorrei concludere questa rassegna dei contributi della storiografia francese circa l'analisi del tempo storico, menzionando alcuni lavori dedicati al rapporto dell'uomo con la morte. È forse l'esempio più significativo e più affascinante di tale riconquista del qualitativo da parte del quantitativo. Che cosa c'è infatti di più intimo, di più solitario, di più integrato alla vita se non la morte, meglio, il morire? Eppure che cosa di più pubblico se non gli atteggiamenti di fronte alla morte, inscritti nelle disposizioni testamentarie? Che cosa di più sociale se non le anticipazioni nel vivente dello spettacolo dei propri funerali? Che cosa di più culturale se non le rappresentazioni della morte? Si comprende allora come la tipologia di Philippe Ariès nel suo grande lavoro *L'homme devant la Mort*[36], e il suo modello in quattro tempi (morte accettata del patriarca dell'antica alleanza, del prode cavaliere delle *Chansons de geste*, del contadino di Tolstoj; morte barocca dei secoli XVI e XVII; morte intimista dei secoli XVIII e XIX; morte censurata e dissimulata delle società post-industriali) abbiano potuto fornire ad un tempo un'articolazione concettuale per studi seriali come quelli di Vovelle e di Chaunu, ed averne la sola verifica di cui la storia è capace in assenza di qualsiasi sperimentazione del passato, e cioè la frequenza numerica della ripetizione. A questo proposito, la storia della morte è forse non solo il punto estremo raggiunto dalla storia seriale, ma forse di qualsiasi storia, per ragioni che prenderò in esame nella quarta parte[37].

2. *L'eclissi della comprensione: il modello «nomologico» nella filosofia analitica di lingua inglese*

Lasciando la metodologia degli storici francesi per passare all'epistemologia della storia derivata dal positivismo logico, cambiamo universo

36 Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Ed. du Seuil, Paris 1977; tr. it., *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Laterza, Bari 1980.

37 Michel Vovelle propone un bilancio critico dei dati acquisiti e delle aporie

di pensiero (qualche volta, ma non sempre, cambiamo continente). Non è la pratica della storia che alimenta l'argomentazione, ma è piuttosto la preoccupazione più normativa che descrittiva di affermare l'*unità della scienza* secondo la tradizione del Circolo di Vienna. Ora, tale difesa a favore dell'unità della scienza non è compatibile con la distinzione fissata da Windelband tra metodo «ideografico» e metodo «nomotetico»[38]. Il rapporto tra storia e racconto non è direttamente in causa nella prima fase del dibattito, nel corso degli anni Quaranta e Cinquanta. Ma la possibilità stessa di derivare la storia dal racconto è compromessa alla base da una argomentazione essenzialmente diretta contro la tesi dell'irriducibilità della «comprensione» alla «spiegazione», che nella filosofia critica della storia dell'inizio del secolo in Germania, continua la

di vent'anni di storia di «lunga durata», a partire dal celebre articolo di Braudel del 1958 (*L'histoire et la longue durée*) in *La Nouvelle Histoire*, pp. 316-343. Dando per scontato che «la morte di una certa storia storicizzante è oggi un fatto compiuto» (p. 318), si chiede se l'avvenimento dato per superato da Braudel sia davvero scomparso dal terreno storico. Dubita che il modello di incastro dei tempi, praticato da Braudel, possa essere trasferito ad altri ambiti storici, a cominciare dalla storia sociale. Da un lato l'eterogeneità dei ritmi e degli scarti tra durate, tende a distruggere l'idea di una storia totale. Dall'altro, la polarizzazione tra la quasi-immobilità delle grandi strutture mentali e il ritorno dell'avvenimento, portato dal valore recente delle idee di rottura, di dramma, di frattura, di rivoluzione metteva in causa l'idea stessa di una scala graduata di durata. Così la storia più contemporanea sembra essere alla ricerca di una nuova dialettica del tempo breve e del tempo lungo, di una «concordanza dei tempi» (p. 341). Ritornerò nel cap. III di questa seconda parte su questo problema che non può forse avere una sua soluzione a livello del mestiere di storico, bensì a livello di una riflessione più sottile sull'intenzionalità storica. Al di fuori di tale riflessione, l'onestà intellettuale dello storico consiste senza dubbio nel rigettare sia la storia immobile che l'evento-rottura e, in questo vasto intervallo, dare libero corso alla complessità dei tempi storici, sulla base delle esigenze poste dall'oggetto in esame e dal metodo scelto. Così vediamo lo stesso autore, Emmanuel Le Roy Ladurie, illustrare volta a volta il tempo breve e anche la forma narrativa con il suo famoso *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris 1975, e la lunga durata con *Paysans du Languedoc*, Mouton, Paris 1966; ed. ridotta, Flammarion, Paris 1959; o anche la lunghissima durata con *l'Histoire du climat depuis l'An Mil* e con *le Territoire de l'historien*, quarta parte, la storia senza gli uomini: *le Climat, nouveau domaine de Clio*, Gallimard, Paris 1973.

38 Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Discorso di Strasburgo 1894, ripreso in *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, vol. II, J.B.C. Mohr, Tübingen 1921, pp. 136-160.

distinzione tra metodo ideografico e metodo nomotetico[39]. Se ho ritenuto di poter collocare sotto il medesimo titolo di *eclissi del racconto* due attacchi provenienti da due diversi orizzonti quali la storiografia francese legata alla scuola delle *Annales* e l'epistemologia derivata dalla filosofia analitica di lingua inglese—in continuità su questo punto con l'epistemologia ereditata dal Circolo di Vienna—ciò dipende dal fatto che entrambi assumono come pietra di paragone la nozione di evento e danno per acquisito che la sorte del racconto non potrà che essere la medesima dell'evento, inteso come atomo del cambiamento storico. E questo è così vero che la questione dello statuto narrativo della storia, che non è mai stata una posta in gioco nella prima fase della discussione epistemologica, l'unica qui presa in esame, è passata in primo piano, almeno nel mondo anglosassone, solo più tardi, a vantaggio dello scontro a proposito del modello nomologico e a titolo di contro-esempio contrapposto a questo modello. Tale diagnosi è confermata dal caso dell'unico storico francese—Paul Veyne—che abbia sostenuto il ritorno alla nozione di intrigo in storia: anche per lui, come vedremo, tale ritorno è legato ad una critica dura nei confronti di tutte le pretese scientifiche che sarebbero incompatibili con lo statuto «sublunare» della storia (imitando così Aristotele e riabilitando Max Weber!).

Come risulterà dalla discussione successiva, l'attacco contro la comprensione da parte dei partigiani del modello nomologico porta al medesimo risultato, e forse ha la medesima posta in gioco, dell'attacco sferrato contro l'evento da parte degli storici della lunga durata: l'eclissi del racconto.

Prenderemo come punto di partenza il famoso articolo di Carl G. Hempel, *The function of General Laws in History*[40].

Tesi centrale di questo saggio è che «le leggi generali hanno certe funzioni del tutto analoghe in storia e nelle scienze naturali[41]». Non si vuol dire che Hempel ignori l'interesse della storia per gli eventi particolari del passato: al contrario, la sua tesi riguarda appunto lo statuto

39 Cfr. Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire: Dilthey, Rickert, Simmel, Weber*, Vrin, Paris 1969⁴. Si veda anche la nota circa i rapporti di Windelband e Rickert, *ibid.*, pp. 306-307.

40 Carl G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, in «The Journal of Philosophy», 39 (1942), pp. 35-48; articolo ripreso in Patrick Gardiner, *Theories of History*, The Free Press, New York 1959, pp. 344-356.

41 «General laws have quite analogous functions in history and the natural sciences» (*op. cit.*, p. 345).

dell'evento. Ma essa non considera importante se non decisivo, il fatto che in storia gli eventi ricevano il loro statuto propriamente storico dall'essere stati inizialmente inclusi in una cronaca ufficiale, una testimonianza oculare o un racconto basato su ricordi personali. La specificità di questo primo livello di discorso è completamente ignorata, *a vantaggio di una relazione diretta tra la singolarità dell'evento e l'asserzione di una ipotesi universale, quindi di una forma qualsiasi di regolarità.* È solo a vantaggio della discussione ulteriore del modello nomologico da parte dei sostenitori della tesi «narrativista» che si è potuto sottolineare il fatto che, fin dal principio dell'analisi, la nozione di evento storico era stata privata del suo statuto narrativo e collocata nell'ambito di una opposizione tra particolare e universale. Dato questo presupposto, l'evento storico si riduce ad essere una sorta di concetto generale di evento che comprende gli eventi fisici e qualsiasi accadimento significativo come la rottura di un serbatoio, un cataclisma geologico, un mutamento di stato fisico, ecc. Una volta posto questo concetto omogeneo di ciò che viene ritenuto evento, l'argomentazione segue questo svolgimento:

L'accadimento di un evento di un tipo specifico può essere dedotto da due premesse. La prima descrive le condizioni iniziali: eventi anteriori, condizioni prevalenti, ecc. La seconda enuncia una qualsiasi regolarità, cioè una ipotesi di forma universale che, se verificata, merita d'essere detta legge[42].

Se queste due premesse possono essere correttamente fissate, si può dire che l'accadimento dell'evento preso in considerazione è stato logicamente dedotto e quindi tale accadimento può esser ritenuto spiegato. Tale spiegazione può essere viziata in tre modi: gli enunciati empirici che fissano le condizioni iniziali possono esser falsi; le generalità addotte possono non essere vere leggi; il legame logico tra premesse e conseguenze può essere viziato da un sofisma o da un errore di ragionamento.

Tre osservazioni si impongono circa la struttura della spiegazione all'interno di questo modello (che, dopo la critica mossa da W. Dray che menzioneremo più avanti, viene chiamato *covering-law model*; e che in mancanza di una traduzione adeguata, si potrebbe forse tradurre con modello di sussunzione, chiamerò «modello nomologico»).

Anzitutto i tre concetti di *legge, causa* e *spiegazione* si sovrappon-

[42] «By a general law, we should here understand a statement of universal conditional form which is capable of being confirmed by suitable empirical findings» (*op. cit.*, p. 345).

gono. Un evento è spiegato quando è «coperto» da una legge e i suoi antecedenti sono legittimamente chiamati cause. L'idea chiave è quella di regolarità, cioè: tutte le volte che un evento del tipo C si produce in un certo luogo e in un certo tempo, un evento di un tipo specifico E si produrrà in un luogo e in un tempo in relazione con quelli del primo evento. L'idea humiana di causa è quindi assunta senza riserve: l'autore parla indifferentemente di «cause» o di «condizioni determinanti» (*determining conditions*, p. 345). Ecco perché non riconosce importanza alle obiezioni rivolte alla terminologia causale e al tentativo, sostenuto tra altri da Bertrand Russell[43], di far uso soltanto dei termini di condizione e di funzione. Eppure questa disputa non è un semplice problema di semantica: più avanti ci chiederemo se non sia possibile una spiegazione causale—in campo storico precisamente—che sia indipendente da..., o anteriore...all'idea di legge nel senso di regolarità verificata[44].

Bisogna altresì sottolineare che, in un modello nomologico, spiegazione e *previsione* vanno di pari passo: ci si può aspettare che l'accadimento di tipo C sia seguito dall'accadimento di tipo E. La previsione non è altro che l'enunciazione rovesciata della spiegazione in termini di *se...allora*. Ne deriva che il valore di predizione di una ipotesi diventa un criterio di validità della spiegazione e che l'assenza di valore di predizione è un segno del carattere incompleto della spiegazione. Questa osservazione riguarda anche la storia.

Infine, si sarà notato che si tratta di *eventi di un tipo specifico*, non di eventi singolari, quindi di eventi eminentemente ripetibili (la caduta della temperatura a certe condizioni, ecc.). L'autore non vi ravvisa alcuna difficoltà: esprimere tutte le proprietà di un oggetto individuale è un compito impossibile, che nessuno, nemmeno in fisica, si propone. Non vi sarebbe spiegazione di alcun avvenimento individuale se si esigesse di dare conto di tutte le caratteristiche dell'evento. Si può solo chiedere ad una spiegazione di essere precisa e fine, non di esaurire la singolarità. Il carattere unico dell'evento è per conseguenza un mito da

43 B. Russell, *On the Notion of Cause*, in «Proc. of the Aristotelian Society», 13 (1912-1913), pp. 1-26.

44 Il rifiuto di accordare uno statuto distinto alla relazione causale è diretto contro Maurice Mandelbaum che in *The Problem of Historical Knowledge*, Geveright, New York 1938, capp. VII e VIII, aveva tentato di distinguere la *causal explanation*, praticata dagli storici dalla *causal analysis*, identica alla spiegazione mediante leggi scientifiche (Hempel, *op. cit.*, p. 347, n. 1). Ritorneremo sulla tesi di Mandelbaum, nella sua formulazione più recente, nel cap. III.

rimuovere dall'orizzonte scientifico. La discussione dovrà ritornare su questa pietra d'inciampo tradizionale della teoria della storia.

Se questa è la struttura universale della spiegazione applicata a degli eventi, siano essi naturali o storici, il problema è ora quello di vedere se la storia è in grado di soddisfare a tale modello.

Come è facile notare, questo modello è fortemente prescrittivo: esso dice ciò che una spiegazione ideale deve essere. L'autore non pensa di fare torto alla storia procedendo in questo modo. Al contrario, assegnandole un ideale tanto elevato, ne riconosce l'ambizione d'essere considerata come una scienza e non come un'arte. La storia, infatti, si propone di mostrare che gli eventi non sono dovuti al caso, ma che essi accadono in conformità alla previsione che si dovrebbe poter avanzare, una volta noti certi antecedenti o certe condizioni simultanee e una volta enunciate e verificate le ipotesi universali che formano la premessa maggiore della deduzione dell'evento. A questo prezzo, soltanto, la previsione si distingue nettamente dalla profezia.

Ma il fatto è che la storia non è ancora una scienza pienamente sviluppata, principalmente perché le proposizioni generali che fondano la sua ambizione di spiegare non meritano affatto il titolo di regolarità. Delle due l'una: o queste generalità non sono esplicitamente enunciate, come è il caso delle spiegazioni incomplete della vita quotidiana, in cui si danno per scontate certe generalità che dipendono dalla psicologia individuale o sociale; oppure—secondo caso—le regolarità addotte mancano di conferma empirica: a parte l'economia o la demografia, la storia si accontenta di ipotesi approssimativamente universali: tra queste leggi, la cui verifica resta difficile, bisogna collocare gli *enunciati* esplicitamente formulati in termini di probabilità, ma sprovvisti di corredo statistico. Non è tanto il loro statuto probabilistico che è criticabile, quanto la mancanza di esattezza statistica. A questo proposito, la frontiera non passa tanto tra spiegazione causale e spiegazione probabilistica, quanto tra i livelli di esattezza, sia empirica che statistica. Oppure, infine—è il terzo caso—le generalità addotte sono delle pseudo-leggi, prese a prestito dalla saggezza popolare o dalla psicologia non scientifica, quando non si tratta di pregiudizi manifesti, di residui di «spiegazione» magica o mistica delle realtà umane e cosmiche. Bisogna quindi con fermezza fissare una cesura tra spiegazione autentica e pseudo-spiegazione.

La sola sfumatura che Hempel apporta alla sua tesi senza compromessi è che, nel migliore dei casi, la storia non offre altro che un «ab-

bozzo di spiegazione» (*explanation sketch*) (*op. cit.*, p. 351), fondato su talune regolarità che, non essendo leggi esplicite e verificate, indicano la direzione entro la quale scoprire delle regolarità espresse e che, inoltre, stabiliscono i passi da compiere per soddisfare al modello della spiegazione scientifica. In tale senso, questi abbozzi stanno sul versante della spiegazione autentica e non delle pseudo-spiegazioni.

Al di fuori di quest'unica concessione, l'autore rifiuta con vigore di riconoscere alcun valore propriamente epistemologico a delle procedure che si basano sull'empatia, sulla comprensione o sull'interpretazione e che farebbero riferimento ad aspetti cosiddetti distintivi dell'oggetto storico, quali significato (*meaning*), pertinenza (*relevance*), determinazione (*determination*) o dipendenza (*dependence*). Il preteso metodo di empatia come via alla comprensione, non è un metodo, al più un procedimento euristico, che non è sufficiente e nemmeno necessario: è infatti possibile in campo storico spiegare senza comprendere mediante empatia.

Niente, allora, nella costruzione del modello, fa riferimento alla natura narrativa della storia o allo statuto narrativo dell'evento, ancor meno ad una qualsiasi specificità del tempo storico in rapporto al tempo cosmologico. Queste distinzioni, come abbiamo detto precedentemente, sono tacitamente escluse dal momento che nessuna differenza di principio viene ammessa tra un evento storico ed uno fisico che semplicemente accade, dal momento che non si considera come pertinente per lo statuto storico dell'evento il fatto che sia stato raccontato da cronache, racconti leggendari, memorie, ecc. Anche un autore tanto attento, come Charles Frankel, all'originalità della problematica dell'*interpretazione* in campo storico, non ricomprende la forma narrativa nella nozione di evento: l'evento di cui si occupa lo storico nelle sue opere, si inscrive, come l'evento fisico, entro «enunciati singolari che asseriscono l'accadimento di eventi unici in luoghi e tempi specifici[45]»; lo storico si propone semplicemente di «riferire degli eventi individuali che sono accaduti una volta e una sola volta[46]». Ciò che è caratteristico della spiegazione è appunto l'abolizione di questo aspetto. La definizione logica

[45] Charles Frankel, *Explanation and Interpretation in History*, in «Philosophy of Science», 24 (1957), pp. 137-155, ripreso in P. Gardiner, *op. cit.*, p. 409: «Singular statements asserting the occurrence of unique events at specific places and times».

[46] *Ibid.*, p. 410. Sostanzialmente gli storici «give an account of individual events that have occurred once and only once».

dell'evento resta quella di un accadimento singolare, senza alcun rapporto intrinseco con il racconto. Questa identificazione è stata tanto forte che, in un primo tempo, gli stessi avversari del modello nomologico si sono trovati d'accordo nel ritenere che compito della spiegazione dovesse essere quello di abolire questo aspetto di unicità, di non-ripetibilità dell'evento.

A seguito di Hempel e nel suo solco, i partigiani del modello nomologico si sono essenzialmente impegnati nel compito apologetico di minimizzare le discordanze tra le esigenze del modello «forte» e i tratti specifici della conoscenza storica di fatto. Il prezzo da pagare è stato quello di «attenuare» il modello per garantirne la praticabilità[47].

Non bisognerebbe, per il fatto che viene detto apologetico, svalutare il lavoro prodotto dalla scuola di Hempel: anzitutto perché attenuando il modello questi autori hanno fatto emergere taluni tratti della conoscenza storica che attengono davvero all'ambito della *spiegazione* e che qualunque altra teoria contraria dovrà tenere in debito conto[48]. Attenuare un modello è un lavoro positivo che ne accresce l'utilizzazione; inoltre questo lavoro di riformulazione si muove nella stessa direzione del lavoro degli storici—lavoro al quale ci ha familiarizzati la storiografia francese—e che mira a risolvere le difficoltà reali o supposte che segnano la conoscenza storica.

La prima concessione rilevante, che sarà sfruttata diversamente dagli avversari del modello, è quella di riconoscere che le spiegazioni offerte dagli storici non hanno il medesimo funzionamento nella storia e nelle scienze della natura. *La storia non fissa le leggi* che figurano nella premessa maggiore della deduzione di Hempel. La storia le adopera[49]. Ecco perché possono restare implicite. Ma è soprattutto per questo che tali leggi possono dipendere da livelli eterogenei di universalità e regolarità. Così P. Gardiner, in *The Nature of Historical Explanation*[50],

47 La strada era stata aperta dallo stesso Hempel con la sua nozione di «abbozzo di spiegazione». Bisogna comprendere questa strategia per dare tutto il suo senso all'effetto di rottura creato dall'opera di William Dray sulla quale ritorneremo più avanti: *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press 1957, tr. it., *Leggi e spiegazione in storia*, Il Saggiatore, Milano 1974.

48 La presa in conto di un modello «debole» di spiegazione sarà per noi una ragione sufficiente per non cedere ad una tesi direttamente narrativista e di ricorrere ad un metodo più indiretto di rinvio dalla spiegazione alla comprensione.

49 Gli avversari del modello nomologico vi scorgeranno il segno che la spiegazione in storia è innestata sull'intelligibilità previa del racconto, che essa rafforza come per interpolazione.

50 Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Clarendon University Press, London 1952.

ammette al livello delle regolarità riconosciute in storia quelle che chiama delle *lawlike explanations*; si tratta principalmente di regolarità di tipo «disposizionale» alle quali G. Ryle in *The Concept of Mind* aveva attribuito un ruolo decisivo nella spiegazione del comportamento: una delle funzioni del connettivo «perché» è effettivamente quella di situare l'azione di un agente nel quadro del suo comportamento «abituale». Il caso della spiegazione in termini di *disposizioni* apre la strada ad una riflessione sulla diversità dei livelli di imprecisione ammessi dalla nozione di regolarità.

Ora tale eterogeneità è perfettamente accettata dal lettore di opere storiche. Questi non si accosta al testo avendo nello spirito un modello unico, monotono, monolitico, di spiegazione, bensì con un ventaglio assai ampio di attese. Tale flessibilità sta a significare che il problema concernente la *struttura* della spiegazione deve essere completata con il problema della sua *funzione*. Per funzione si deve intendere la corrispondenza tra un certo tipo di risposte e un certo tipo di domande. Così il problema del «perché» è quello che apre il ventaglio delle risposte accettabili nella forma «per il fatto che...». A questo proposito, il modello «forte» rende conto soltanto di un segmento limitato rispetto al ventaglio di attese aperto dall'interrogativo «perché» e del ventaglio delle risposte accettabili nella forma «per il fatto che...». Il problema, allora, è quello di sapere fino a che punto può essere esteso, e quindi attenuato, il modello nomologico, se si esclude qualsiasi ritorno inaccettabile ad una concezione intuizionista o empatica della «comprensione» storica e, più in generale, la sostituzione pura e semplice della comprensione alla spiegazione.

Per i sostenitori del modello nomologico o di sussunzione, l'unico modo per resistere ad una diluizione della spiegazione negli usi più diversi del «perché» e del «per il fatto che...» è quello di riferire sempre le forme deboli alla forma «forte» del modello e assegnare alle prime il compito di avvicinarsi per approssimazione alla seconda. In tal senso un atteggiamento liberale nei confronti del funzionamento del modello consente di mantenere un grande rigore a proposito della struttura della spiegazione. Il modello «forte» resta allora il *logical marker* di ogni approssimazione mediante forme più deboli del medesimo modello.

Un secondo dibattito testimonia lo sforzo già menzionato per venire incontro agli storici nel loro tentativo di portare la loro disciplina al livello di scienza vera e propria. Si tratta del ruolo dei procedimenti di *selezione* in campo storico. Questo dibattito ha un che di esemplare nel-

la misura in cui tocca una delle difficoltà più spesso ricordate nella tradizione del *Verstehen* per negare alla storia una «oggettività» analoga a quella delle scienze della natura. Il libro di Raymond Aron è per la Francia il testimone più valido di quest'ultima tesi. L'epistemologia neopositivista ha replicato all'attacco congiungendo strettamente le sorti dell'oggettività in materia storica a quelle del modello nomologico. In questa scuola di pensiero la difesa del *modello* equivale ad una difesa dell'oggettività in campo storico.

La replica di E. Nagel[51] è, a questo proposito, notevole, nella misura in cui essa presenta in atto che cos'è una argomentazione di tipo analitico e fa vedere come, di fronte al carattere globale dell'obiezione, si replichi con un lavoro di decomposizione e di distinzione.

Si intende per selettività la scelta, compiuta dallo storico, di un certo ambito o di un certo problema? Ma nessuno studioso può sottrarvisi. La sola questione davvero interessante è quella di sapere se, una volta scelto il campo di studi, lo studioso è capace di prendere le sue distanze nei confronti dei valori o delle passioni di cui si occupa. Ora, tale affrancamento non è impossibile per lo storico: egli arriva a definire la storia come «ricerca» (*inquiry*).

Seconda argomentazione: si vuole parlare della limitazione della materia presa in esame e che consegue a tale scelta? Ma essa non potrebbe esser ritenuta causa necessaria di distorsione salvo il caso in cui si pensi che per conoscere qualche cosa occorra conoscere tutto. Ora la tesi filosofica soggiacente, di origine hegeliana, circa il carattere «interno» di tutte le relazioni, è smentita dalla pratica della scienza che verifica il carattere «analitico» del discorso.

Terza argomentazione: si vuole parlare della selezione delle ipotesi? Ma ogni ricerca è selettiva in questo senso. Oppure del fatto che la ricerca deve pur fermarsi? Ma l'argomentazione basata sulla regressione infinita è un sofisma: a problema definito, risposta definita. La possibilità di spingere più innanzi l'analisi sta solo a testimoniare il carattere progressivo della ricerca.

Ultima argomentazione: si vuol dire, infine, che la storia non può affrancarsi dai pregiudizi collettivi o personali? Ma è una ovvietà affermare che gli ideali di ricerca sono connessi in forma causale ad altri aspet-

51 Ernest Nagel, *Some Issues in the Logic of Historical Analysis*, in «The Scientific Monthly», (1952), pp. 162-169; ripreso in P. Gardiner, *Theories of History*, *op. cit.*, pp. 373-386.

ti culturali, sociali, politici, ecc. Quel che è significativo è che i pregiudizi possano essere scoperti e sottoposti ad analisi. Il solo fatto che si possa distinguere ciò che è pregiudizio da ciò che non lo è, prova che l'ideale dell'oggettività non è irraggiungibile. Altrimenti la tesi scettica cadrebbe e la sua validità sarebbe limitata al circolo di coloro che la sostengono. Ma se tale tesi sfugge alla legge che pure enuncia, vuol dire che è possibile formulare enunciati validi circa le cose umane[52].

Un nuovo ostacolo nella realizzazione di una spiegazione «garantita» (*warranted*) deriva dalla limitazione della ricerca storica a quella che essa ritiene la causa «principale» di una serie di eventi. Ora l'attribuzione di una importanza relativa alle variabili causali fa appello ad un «soppesare» (*weighing*) che non sembra suscettibile di oggettività. Si può rispondere che la nozione di importanza non è inaccessibile all'analisi. Anche se la verità dei giudizi di importanza è sottoposta a discussione, resta vero che si vuol dire qualcosa quando si parla di importanza. È allora possibile fare una tavola dei significati associati all'attribuzione dei diversi gradi di importanza (E. Nagel, *op. cit.*, pp. 382-385). Solo il perfezionamento del materiale statistico potrà conferire valore pratico a questa logica del «soppesare» i gradi di importanza[53]. Nell'attesa, uno scetticismo locale è di rigore, ma senza il diritto di trasformarlo in scetticismo globale: «Esiste in effetti un accordo sostanziale tra gli uomini esperti in tali materie circa le probabilità relative da attribuire a certe ipotesi»[54].

Come si vede, l'argomentazione ricavata dalla pratica della storia si ricongiunge con quella dei sostenitori della storia quantitativa seriale nella storiografia francese.

52 È notevole che il problema della *selettività* non sia mai rapportato a questo tratto specifico della storia, cioè che lo storico appartiene al campo dei suoi oggetti propri in un modo diverso rispetto a come i fisici appartengono al mondo fisico. Riprenderemo il problema nella quarta parte.

53 Di nuovo, è notevole il fatto che il problema di sapere perché c'è un problema di importanza in storia, è eluso. È fuori discussione che la valutazione dei gradi di importanza dipende da una logica delle garanzie relative. Su questo punto, Nagel ha aggiunto qualcosa al modello, prendendone le difese. E una dialettica della spiegazione e della comprensione dovrà tenerne conto. Ma, tanto è fuori discussione che tale valutazione riguardi la storia come «ricerca», altrettanto resta il problema del posto della ricerca entro il processo totale della comprensione storica.

54 «There is substantial agreement among men experienced in relevant matters on the relative probabilities to be assigned to many hypotheses», E. Nagel, *art. cit.*, p. 385.

Vogliamo condurre questa apologia del modello nomologico fino al punto in cui l'attenuazione del modello confina con il suo abbandono. L'articolo di Charles Frankel[55] è, in proposito, emblematico. Il modello viene ad essere attenuato nel senso che l'*interpretazione*, intesa in una accezione prossima al *Verstehen* della filosofia critica della storia, viene *ammessa come un momento necessario* della conoscenza storica; il momento dell'interpretazione è quello in cui lo storico valuta, ovvero attribuisce senso e valore. Questo momento si distingue da quello della spiegazione che invece stabilisce connessioni causali tra eventi. Ma lo sforzo per articolare i due momenti resta nel solco del modello nomologico, nella misura in cui, da un lato, è riconosciuto che ogni buon storico ha la preoccupazione di distinguere i due livelli operativi e giustifica l'epistemologia per la sua ambizione di isolare il nocciolo di spiegazione, e dall'altro, la stessa interpretazione è sottoposta alle esigenze limitative della spiegazione.

A ben vedere, l'attenuazione del modello comincia con la riformulazione dello stadio esplicativo, anche se l'autore afferma che, idealmente, la storia non si comporta in modo diverso dalle altre scienze. Le discordanze con il modello caratterizzano la condizione di fatto della storia, non il suo ideale epistemologico. Le sue generalizzazioni sono, come ha detto Hempel, dell'ordine di abbozzi di spiegazione? Ma si tratta di un aspetto contingente che non scava alcuna distanza nei confronti delle altre scienze e sta piuttosto ad indicare il luogo di un «bisogno di affinare i particolari di generalizzazioni incerte»[56]. Il nesso tra spiegazione e predizione è così infranto? Lo storico non sarebbe quindi in grado di fornire le condizioni non solo necessarie ma neppure sufficienti di un evento? L'importante non è che la spiegazione sia incompleta, quanto che essa «sembri soddisfare pienamente le nostre esigenze di spiegazione»[57]. In tal modo noi accettiamo come una spiegazione un semplice elenco di tappe di un processo; lo facciamo nel campo dell'embriologia e in tutte le scienze che trattano lo sviluppo o l'evoluzione. Il caso della spiegazione genetica invita a pensare che «tutte le spiega-

55 Charles Frankel, *Explanation and Interpretation in History*, in P. Gardiner, *Theories of History*, *op. cit.*, pp. 408-427.

56 «They point to a need for filling in the details of sketchy generalizations...» (*ibid.*, p. 411).

57 «Indeed, what is interesting is not that historical explanation fails to meet an ideal of full explanation, but rather that, on many occasions, it seems fully to satisfy our demand for an explanation» (*ibid.*, p. 412).

zioni soddisfacenti non ci forniscono esattamente lo stesso tipo di informazione e che tutte le domande di spiegazione non costituiscono l'esigenza, senza alcun equivoco, di un unico tipo di risposta[58]» (*op. cit.*, p. 412). Tende così a svanire la frontiera tra la spiegazione scientifica, la spiegazione del senso comune, e quel tipo di giudizio prudenziale che noi esprimiamo abitualmente circa le questioni umane.

Ultimo aspetto distintivo della conoscenza storica che è compatibile con il modello nomologico: si è notato che in storia, essendo le generalità delle correlazioni ad alta frequenza più che relazioni invariabili, i contro-esempi non infirmano le leggi generali (non è sempre vero che il potere corrompe ed è impossibile verificare che il potere assoluto corrompe assolutamente). Che cosa fa lo storico quando incontra delle eccezioni rispetto alla sua spiegazione? Aggiunge delle clausole restrittive e in tal modo riduce il campo di applicazione delle generalizzazioni. In tal modo si libera dagli esempi contrari.

Spingendo l'argomento al limite di tolleranza del modello iniziale, Frankel accetta che la spiegazione si enunci in termini di interpretazione. Ma, per non rompere con il modello, ritiene che, per essere accettabili, le interpretazioni più inglobanti devono basarsi su spiegazioni parziali rigorose. Come attribuire dei *valori* senza fondarli su connessioni causali ben fondate? Si dirà che è altrettanto vero il contrario? Certo, in storia una causa definisce non una qualsiasi condizione, ma quella sulla quale è possibile agire[59]; in questo senso i valori dell'azione si insinuano in qualsiasi valutazione delle cause; e bisogna dire che assegnare una causa vuol dire ammettere un fatto *e* sancire un valore. Ma allora bisogna, ancora una volta, applicare al concetto di interpretazione il

[58] Vedremo più avanti quale altro uso si può fare di questa concessione importante. Charles Frankel ne fa anche altre che attenuano il modello fino al punto di abbandonarlo. Così concede a Isaiah Berlin (in *Historical Inevitability*, *Four Essays*, Oxford University Press 1969, *On Liberty*, ripreso in P. Gardiner, *The Philosophy of History*, *op. cit.*, pp. 161-186) che se la storia viene scritta in linguaggio ordinario e se il lettore non si attende un linguaggio scientifico specializzato, ciò dipende dal fatto che la riuscita della spiegazione non si misura sulla base del rigore della teoria, ma «by the account he gives of concrete affairs».
Le spiegazioni causali e anche quelle di senso comune seguono da vicino delle regole di buon senso (il potere corrompe, il potere assoluto corrompe in modo assoluto). Non siamo più tanto lontani da una teoria narrativista: «Ci attendiamo dallo storico che racconti una storia (*story*) insufflandole la vita» (p. 414).

[59] Ritorneremo, nel cap. III, sulla diversità dei significati che può avere la nozione di causa in storia.

medesimo spirito analitico che è stato applicato al giudizio di importanza. Interpretando, si fanno tre cose diversamente compatibili con l'ideale della spiegazione. L'impresa meno compatibile consiste nel deliberare circa il senso della storia in termini di *fini*, di scopi o di ideali; si mette allora in gioco una filosofia implicita delle relazioni «interne», incompatibile, come s'è già detto, con lo spirito «analitico», e si impone dall'esterno un progetto trascendente e occulto al corso della storia. Meno contestabile è la designazione della *causa più importante*: economica o d'altro tipo. L'interpretazione è a questo proposito compatibile con la spiegazione, se essa si limita a fornire alla ricerca la guida di una idea seminale e a segnalare dei gradi di importanza. Non lo è più dal momento in cui pretende d'essere la sola interpretazione valida, con l'esclusione di tutte le altre. Ma l'interpretazione più interessante è quella che si assegna come compito quello di valutare una sequenza di eventi o un insieme di istituzioni in funzione delle «conseguenze terminali» (*terminal consequences*) (*op. cit.*, p. 421), valutate per se stesse in termini di valore o di non valore[60]. Il significato globale di un processo è dato dalle stesse conseguenze terminali, talune delle quali coincidono con delle variabili della situazione presente sulla quale si può agire[61]. Così, per Marx, l'emergenza del proletariato industriale è considerata la causa principale, perché il proletariato è portatore della stessa «causa» da difendere. Questo non impedisce una attenzione estrema ai fatti, se

[60] Anche in questo caso l'argomentazione è vicina alla concezione narrativista: la scelta delle conseguenze terminali da parte dello storico è chiamata «the frame of his story» (p. 421). Discutendo la questione della «vera» causa, Frankel, seguendo su questo punto Gardiner, fa vedere che, quando i disaccordi non toccano la prospettiva quanto piuttosto le connessioni, riguardano «ciò che bisognerebbe o meno includere nella storia raccontata dallo storico per fare di questa storia raccontata una risposta adeguata alla questione posta» («about what... should or should not be included in the historian's story to make that story an adequate answer to the question that has been raised» (p. 427). Quando uno storico propone la sua interpretazione di un periodo o di una istituzione, «racconta la storia (*story*) di una sequenza di avvenimenti causalmente connessi, che hanno delle conseguenze in termini di valore o di non-valore» («he is telling a story of a sequence of causally related events that have consequences of value or dis-value» (p. 421).

[61] Ritorneremo, nella quarta parte, su questo problema dei rapporti tra la spiegazione del passato e l'azione nel presente, problema che la teoria del progresso ha fatto passare in primo piano nella filosofia della storia. A questo punto della discussione, la sola posta in gioco è sapere se la scelta delle conseguenze terminali non debba anzitutto soddisfare l'esigenza di una buona connessione causale al livello dei fatti.

la scelta delle conseguenze terminali vuol essere a sua volta una scelta responsabile. Bisogna allora riconoscere che due interpretazioni contrapposte danno conto di fatti diversi, se gli stessi eventi vengono collocati nella prospettiva di conseguenze terminali diverse. Entrambe possono essere oggettive e vere quanto alle sequenze causali sulle quali si basano. Non si riscrive la medesima storia, si scrive un'altra storia. Ma si può sempre discuterne: la storia non è condannata ad essere un campo di battaglia tra punti di vista inconciliabili; c'è posto per un pluralismo critico, il quale, se ammette più di un punto di vista, non li considera però tutti ugualmente legittimi[62].

È difficile spingersi più innanzi nell'accoglimento del punto di vista contrario senza rompere con l'ipotesi di partenza, secondo la quale la spiegazione in storia non è fondamentalmente diversa dalla spiegazione nelle altre scienze. È questo il punto critico dell'intera discussione. È per salvare questa posta in gioco essenziale che i sostenitori del modello nomologico si sforzano di riportare sullo stato di fatto della scienza storica quegli aspetti della metodologia della storia che sembrano discordanti rispetto al modello esplicativo. Le loro argomentazioni hanno come scopo dichiarato quello di difendere la storia dallo scetticismo e di giustificarne la lotta per l'oggettività. È così che difesa dell'oggettività e difesa del modello nomologico, non solo sono solidali, ma tendono a diventare una sola cosa.

[62] Un bel testo di Charles Frankel sta ad attestare questo delicato equilibrio tra un pluralismo metodologico e un atteggiamento senza compiacimenti nei confronti dello scetticismo; dopo aver parlato in modo favorevole delle interpretazioni in funzione delle conseguenze terminali, Frankel nota: se lo schema della storia che viene proposto è legato come è giusto ai fatti, alle occasioni limitate, alle possibilità aperte dalle circostanze, se d'altra parte lo storico non è settario e chiuso, bensì aperto e di larghe vedute, allora «una storia illuminata da una idea chiara e attenta a ciò che può essere la vita umana, è in genere preferibile ad una storia impassibile, senza alcuna presa di posizione, priva di un ideale orientatore, senza ironia e senza le lacrime che accompagnano l'applicazione di questo ideale alla registrazione delle cose umane» (history which is lit by some clear and circumspect idea of what human life can be is generally preferred to the history that is impassive, that never commits itself, and that lacks a guiding ideal or the irony or tears that go with applying such an ideal to the record of human affairs, p. 424). Tutto lo spirito liberale e umanista di Frankel è contenuto in queste frasi.

Capitolo secondo
IN DIFESA DEL RACCONTO

Il problema dello statuto *narrativo* della storiografia non ha rappresentato una posta in gioco diretta dell'epistemologia delle scienze storiche, né nella storiografia francese, né nella prima fase della discussione all'interno della scuola analitica. In particolare, nel corso dell'intero dibattito, è rimasto sottinteso che il racconto è una forma troppo elementare di discorso per essere in grado di soddisfare, sia pur di lontano, alle esigenze di scientificità poste dal modello nomologico di spiegazione. La comparsa di tesi «narrativiste» nel campo della discussione è derivata dalla congiunzione di due correnti di pensiero. Da un lato, la critica del modello nomologico è finita in una dissoluzione della stessa nozione di spiegazione che ha aperto il varco ad un approccio del problema diametralmente opposto. Dall'altro lato, il racconto è divenuto oggetto di una rivalutazione essenzialmente interessata alle sue risorse in termini di intelligibilità. La comprensione narrativa veniva così ad essere sopraelevata, mentre la spiegazione storica perdeva quota. È all'intreccio di questi due movimenti che è dedicato questo capitolo.

1. La dissoluzione del modello nomologico

1. Una spiegazione senza legalità: William Dray

Abbiamo visto alla fine del capitolo precedente come i sostenitori

del modello nomologico hanno tentato di dar conto dello scarto tra il modello e lo stato di fatto della scienza storica, mediante una duplice tattica: da un lato attenuare il modello, dall'altro basarsi sullo sforzo degli stessi storici per elevare la loro disciplina al livello di scienza. Ben diversa è la posizione di coloro che ravvisano nello scarto tra il modello nomologico e la metodologia di fatto della storia il sintomo di un errore di base nella costruzione del modello.

L'opera di William Dray, *Laws and Explanation in History*[1], è a questo proposito la migliore espressione della crisi del modello nomologico. Ad una problematica non unitaria il libro risponde con una struttura frantumata. Tre fronti sono aperti che sono relativamente discontinui. Sul primo, viene condotta una critica puramente negativa la quale porta a *separare la nozione di spiegazione da quella di legge*. Su un secondo fronte, l'autore sostiene *un tipo di analisi causale irriducibile alla sussunzione sotto un complesso di leggi*. Il tema positivo soggiacente alla prima parte, in forza del quale è possibile spiegare in materia storica senza fare ricorso a leggi generali, trova così una prima applicazione, senza che si arrivi a dire che qualsiasi spiegazione in storia deve assumere il linguaggio causale. Infine, l'autore esplora un tipo di «spiegazione razionale» (*rational explanation*) che ricopre solo una parte del campo liberato dalla critica mossa alla spiegazione in termini di leggi empiriche. La difesa dell'analisi causale e quella della spiegazione razionale non derivano logicamente dalla tesi negativa secondo la quale la spiegazione in storia non ha bisogno di legge per poter essere una spiegazione, anche se la presuppongono. Esse dovranno essere discusse sulla base della propria consistenza[2]. Soggiace alla critica del modello nomologico la convinzione secondo la quale «è poco probabile incontrare un elemento logico che ci permetta di raggruppare insieme tutte le spiegazioni storiche in quanto storiche. Infatti le spiegazioni che si trovano nelle opere di storia formano un insieme logicamente disparato» (p. 85). È il riconoscimento di questa dispersione logica della spiegazione in storia, quello che ha aperto la via ad una rivalutazione della comprensione narrativa.

a) Cominciando con la tesi negativa secondo la quale *l'idea di spiegazione non implica quella di legge*, l'autore trova il punto di ancoraggio della sua critica nelle oscillazioni tra modello «forte» e modello «debole»

1 *Op. cit.*

2 Ritorneremo sulla nozione di spiegazione causale nel cap. III, nel par. *L'imputazione causale singola.*

tra i sostenitori del modello che egli chiama *covering law model* (cioè: modello grazie al quale una legge «ricopre» i casi particolari che divengono altrettanti esempi della legge, si potrebbe dire modello della legge sussuntiva). Sul piano formale già la formulazione del nesso presunto tra una legge e i casi che essa «ricopre» lascia spazio, osserva Dray, all'incertezza. Il termine «per il fatto che...» non comporta una struttura logica determinata, tranne il caso di un dizionario scritto dai logici della scuola del modello di sussunzione. Quanto al nesso di implicazione affermato grazie al carattere «dedotto» dell'evento, è ben lontano dall'essere univoco. Infine, la nozione di spiegazione non obbliga ad affermare un rapporto di copertura tra leggi ed esempi.

A queste oscillazioni nella formulazione del luogo di implicazione si aggiungono le variazioni nella formulazione del modello stesso. Come abbiamo visto, alcuni autori preferiscono attenuare il modello piuttosto che metterlo in discussione. Possiamo pensare ad una sorta di scala di rigore decrescente, a partire dall'esigenza deduttiva più rigorosa fino all'idea di quasi-legge, passando per quella di legge assunta ma non fondata, tacita e non esplicita, abbozzata e non completa.

Queste oscillazioni sono solo il sintomo di una carenza logica del modello stesso. Si può mostrare, in effetti, che il modello di sussunzione non è né una condizione necessaria né una condizione sufficiente degli eventi spiegati. La condizione non è sufficiente poiché la spiegazione addotta non può essere convertita in una predizione. Manca ancora qualche cosa. Di che si tratta? Prendiamo l'esempio di un incidente meccanico: il grippaggio del motore. Per attribuirne la causa ad una perdita di olio non basta che si conoscano le diverse leggi fisiche che entrano in gioco; occorre poter considerare una serie continua di accadimenti tra la fuga e il guasto del motore. Dicendo: continua, non vogliamo impegnarci in una aporia filosofica che tocchi la divisibilità all'infinito dello spazio e del tempo; ci si limita ad individuare degli eventi di grado inferiore e a collocarli in una serie che non ammette altri eventi inferiori diversi da quelli citati. Questa «referenza alla serie dei fatti costitutivi della storia di ciò che è avvenuto tra la perdita d'olio e il grippaggio del motore spiega il grippaggio stesso»[3]. Analogamente in storia, la divisibilità del tempo si ferma là dove finisce l'analisi più *analitica*.

[3] Per poter essere del tutto convincente, l'argomentazione dovrebbe essere così enunciata: le leggi fisiche e meccaniche messe in gioco dall'incidente e che non comportano, in quanto tali, alcun ordine temporale, esigono che l'incidente sia ricostituito fase per fase al fine di poterle applicare *seriatim*. È questa applica-

La spiegazione mediante leggi non solo non è sufficiente, ma nemmeno è necessaria. A quale condizione sarebbe infatti necessaria? Prendiamo l'esempio di una spiegazione che uno storico potrebbe o ha potuto dare: Luigi XIV è morto nell'impopolarità poiché ha condotto una politica che nuoceva agli interessi nazionali della Francia. Immaginiamo un dialogo tra questo storico e un logico della scuola hempeliana: in che modo quest'ultimo potrebbe convincere lo storico che certe leggi sono di fatto esatte dalla spiegazione precedente? Il logico dirà: la spiegazione tiene in virtù di una legge implicita del tipo: i governi che praticano delle politiche nocive agli interessi dei loro sudditi divengono impopolari. Lo storico replicherà che pensava non ad una qualsiasi politica bensì a quella che è stata effettivamente seguita nel caso particolare preso in considerazione. Il logico cercherà allora di colmare la distanza tra la legge e la spiegazione dello storico, precisando la legge mediante una serie di aggiunte del tipo: i governanti che portano il loro paese in guerra, che perseguitano le minoranze religiose, che tengono dei parassiti nella loro corte, diventano impopolari. Ma bisogna aggiungere altre precisazioni: che talune misure politiche sono fallite, che erano tali da impegnare la responsabilità del re, ecc., senza contare le misure che il re non ha saputo adottare. Il logico deve allora riconoscere che, per essere completa, la spiegazione esige un processo indefinito di specificazioni, dal momento che non può essere provato in nessun momento che il caso considerato dallo storico è unicamente ricoperto dalla legge[4]. Una sola legge vincolerebbe logicamente lo storico e sarebbe la seguente: ogni sovrano che adottasse le stesse misure politiche, nelle identiche circostanze di Luigi XIV diverrebbe impopolare. Ma questa formulazione non è più quella di una legge; essa deve in effetti menzionare tutte le circostanze particolari del caso in questione (per

zione *seriatim* che fa sì che la conoscenza delle leggi costituisca una condizione necessaria della spiegazione. Se l'autore non ha dato questa forma alla sua argomentazione, dipende dal fatto che egli prende come modello il meccanico, il quale comprende perfettamente ogni fase dell'incidente senza che sia a sua volta un fisico. Ma ci sono dei meccanici perché ci sono dei fisici. L'autore vuole forse situare la conoscenza dello storico al livello del saper-fare del meccanico? Si rischia allora di finire in una concezione sommariamente pragmatica della spiegazione in storia, in luogo di una concezione teorica. L'opera di W. Dray presenta numerose tracce di questa concezione (*op. cit.*, pp. 70-76).

4 «No matter how complicated the expression with which we complete a statement of the form E because..., it is a part of the "logic" of such "because" statements that additions to the explanatory clause are never ruled out by our acceptance of the original statement» (p. 35).

esempio parlare non di guerra in generale ma di attacco contro i Giansenisti, ecc.). Essa assume un'aria di generalità solo introducendo il termine *esattamente*; il risultato dell'operazione è la produzione di un caso limite vuoto; vuoto, poiché la nozione «esattamente le stesse misure nelle medesime circostanze» (p. 36) non può avere alcun senso in nessuna ricerca concepibile.

Per contro, lo storico accetterà un enunciato generale del tipo: qualsiasi popolo simile al popolo francese «quanto alle circostanze specifiche» detesterebbe un sovrano simile a Luigi «quanto agli aspetti specifici». Questa legge non è vuota, dal momento che la dialettica tra il logico e lo storico avrà fornito i mezzi per «riempire» le espressioni messe tra virgolette. Ma non è più il tipo di legge esatto dal modello nomologico. Infatti, lungi dall'essere vaga e generale come le leggi implicite, si tratta di una legge così dettagliata tanto da essere equivalente ad una «legge» che vale per un unico caso.

In realtà, questa legge che vale per un unico caso non è affatto una legge, bensì la riformulazione, sotto l'apparenza di una legge empirica, del modo di ragionare dello storico: questi dice: «E a causa di $c_1 \ldots c_n$» (E sta ad indicare l'evento da spiegare e $c_1 \ldots c_n$ i fattori enumerati dallo storico nella sua spiegazione). Il logico riscrive: «Se $c_1 \ldots c_n$, allora ne consegue E», dove «se» equivale a «tutte le volte che...». Ma questa equivalenza è ingannevole, poiché la forma ipotetica può esprimere ben altro che una legge empirica. Essa può esprimere il principio dell'inferenza secondo il quale, in casi analoghi, si *può* ragionevolmente prevedere un risultato di quel tipo. Ma questo principio afferma solo la *possibilità* di inferire, espressa in forma ipotetica. Il fantasma logico della «legge» deriva dalla confusione tra legge empirica e principio di inferenza.

Due provvisorie conclusioni si impongono e mi riservo di integrarle nella mia analisi dei rapporti tra spiegare e comprendere in campo storico.

La prima riguarda la nozione di evento, nozione che è anche la posta in gioco della discussione aperta nella storiografia francese. Il rifiuto del modello nomologico parrebbe implicare un ritorno alla concezione dell'evento come un che di unico. L'asserzione è falsa, se si interpreta la idea di unicità in termini metafisici, come se il mondo fosse costituito di singolarità assolutamente dissimili: la spiegazione diventa allora impossibile. Ma l'asserzione è vera, se si vuol dire che a differenza delle scienze nomologiche, lo storico vuole descrivere e spiegare quello che

è effettivamente accaduto in tutti i suoi dettagli concreti. Ma allora ciò che lo storico intende per *unico* sta ad indicare che non esiste niente di esattamente simile al suo oggetto di studio. Il suo concetto di unicità è quindi relativo al livello di precisione che egli ha scelto per la sua indagine. Anzi, questa asserzione non gli impedisce di adoperare termini generali come rivoluzione, conquista di un paese da parte di un altro, ecc. In effetti, questi termini generali non lo impegnano a formulare leggi generali, bensì a cercare sotto quali aspetti gli eventi considerati e le loro circostanze *differiscono* da quelli con i quali sarebbe naturale raccoglierli sotto un termine classificatorio. Uno storico non è interessato a spiegare la Rivoluzione francese in quanto è una rivoluzione, bensì in quanto il suo svolgimento è stato diverso rispetto a quello degli altri casi raccolti sotto l'etichetta di rivoluzione. Come è ben indicato dall'articolo determinativo *la*, dinanzi a Rivoluzione francese, lo storico non muove dal termine classificatorio verso la legge generale, bensì dal termine classificatorio verso *la spiegazione delle differenze*[5].

La seconda conclusione riguarda la stessa spiegazione delle differenze. Nella misura in cui quest'ultima raccoglie dei fattori unici, nel senso che abbiamo sopra esposto, si può affermare che tale spiegazione ha a che fare più con il *giudizio* che con la deduzione. Intendiamo per giudizio quel tipo di operazione che compie il giudice quando soppesa argomenti contrari al fine di prendere una decisione. Analogamente, spiegare, per lo storico, vuol dire *difendere* le sue conclusioni contro un avversario che si rifà ad un'altra serie di fattori per sostenere la sua tesi. Egli giustifica le sue conclusioni apportando nuovi elementi *a convalida* della sua tesi. Questo modo di *giudicare* casi particolari non consiste nel collocare un caso al di sotto di una legge, bensì nel raccogliere fattori sparsi e nel soppesare la loro rispettiva importanza per la produzione del risultato finale. Lo storico, a questo punto, segue la logica della scelta pratica più che quella della deduzione scientifica. È in questo esercizio del giudizio che un'altra spiegazione, diversa dalla spiegazione mediante leggi, viene invocata a titolo di «garante» (*warrant*): sarà la spiegazione *causale*.

b) *L'analisi causale.* La difesa dell'analisi causale, che occupa il quarto capitolo dell'opera, è relativamente indipendente dalla critica del modello di spiegazione mediante sussunzione. L'analisi causale è solo una delle

[5] Questa argomentazione si lascia facilmente integrare, come vedremo, nella tesi secondo la quale essendo un avvenimento ciò che contribuisce al progresso di un intrigo, ne condivide la capacità di essere ad un tempo singolare e tipico.

alternative alla spiegazione nomologica. Se essa viene presa in esame da Dray, ciò dipende dal fatto che spesso il modello contestato è stato formulato nel linguaggio della causalità. È questo il caso di Popper[6]. In tal senso la versione causale del modello fornisce la transizione adeguata dalla critica negativa ad una esplorazione positiva dell'analisi causale. Accanto a questa ragione rappresentata dall'intento polemico dell'opera, l'esplorazione dell'analisi causale trova la sua giustificazione adeguata nell'uso del linguaggio causale in storia. L'autore considera inevitabile e legittimo tale linguaggio, nonostante tutti gli equivoci e tutte le difficoltà che ne accompagnano l'utilizzo. Gli storici, di fatto e di diritto, adoperano espressioni del tipo: «*x* è causa di *y*» (che più avanti distingueremo dalla legge causale: «causa di *y* è *x*»). Essi vi fanno ricorso con numerose varianti: produrre, portare a..., comportare (oppure il contrario: impedire, omettere di fare). Essi se ne servono, in linea di diritto, assumendo la forza esplicativa della causa. È quest'ultima la posta in gioco della discussione. La tesi soggiacente è che la *polisemia* del termine «causa» non è un ostacolo all'uso regolato di tale termine più di quanto non lo sia la polisemia del termine «spiegare», dal quale abbiamo preso le mosse. Il problema è quello di porre ordine in tale polisemia e non di concludere al rifiuto del termine[7].

6 Cfr. *The Open Society and its Enemies*, II, Routledge and Kegan Paul, London 1952, p. 262, tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1973; testo citato da W. Dray, *op. cit.*, p. 2. Per molti autori, interrogarsi sulla causalità in storia, vuol dire semplicemente ripetere la discussione (pp. 40ss.) sul posto che le leggi hanno in storia, sia che si intenda per causa esattamente la stessa cosa che legge—ma allora è meglio non parlare di causa, tanto il termine si presta a equivoci—sia che si intenda per cause dei tipi speciali di leggi, le «leggi causali», ma allora si ha soltanto una versione causale del modello: dire «x causa y», equivale a dire «tutte le volte che c'è x allora c'è y».

7 Collingwood vi si era impegnato in *An Essay on Metaphysics* (Clarendon Press, Oxford 1948), e distingue un senso I, un senso II e un senso III del termine. Secondo il senso I, l'unico che l'autore consideri proprio alla storia, e inoltre come primitivo, una persona *fa che* un'altra agisca in un certo modo fornendole un motivo per agire così. Secondo il senso II, la causa di una cosa è la «presa» in mano (*the handle*) che ci permette di maneggiarla: è quindi nostra prerogativa potere produrre o prevenire (per esempio: la causa della malaria è la puntura di una zanzara). Si deriva il senso II dal senso I estendendo la nozione di un effetto che risulta dalle azioni umane al comportamento di qualsiasi altro essere. Collingwood esclude il senso II dalla storia e lo riserva alle scienze pratiche della natura, nella scoperta delle leggi causali per via sperimentale. W. Dray ne mantiene comunque qualche aspetto nel suo criterio pragmatico dell'attribuzione causale, ma inquadrandola in una attività specifica di giudizio. Il senso III stabilisce

Se si scarta il caso in cui per causa si intende legge causale, una discussione sulla analisi causale in storia presenta qualche interesse solo se esistono connessioni causali *singolari* la cui forza esplicativa non dipende da una legge.

W. Dray si impegna qui su due fronti: contro coloro che legano la sorte dell'idea di causa a quella dell'idea di legge, e contro coloro che vogliono escludere qualsiasi spiegazione dal campo della storiografia. Sì, gli storici tentano di fornire delle spiegazioni causali. No, l'analisi causale di un corso particolare di eventi non si riduce all'applicazione di una legge causale. Sì, gli storici adoperano legittimamente espressioni del tipo: *x* causa *y*; no, queste spiegazioni non sono l'applicazione di una legge nella forma: se *x*, allora *y*.

Ma allora che cosa è un'analisi causale? È una analisi essenzialmente selettiva, la quale mira a verificare *i titoli di questo o quel candidato alla funzione di causa*, vale a dire i titoli per occupare il posto del «per il fatto che...» in risposta alla domanda «perché?». Tale selezione assume quindi la fisionomia di un concorso nel quale i candidati devono compiere un certo numero di prove. L'analisi causale, direi, è una criteriologia causale. Essa comporta essenzialmente due prove. La prima è una prova *induttiva*: il fattore in questione deve essere realmente necessario; in altre parole: senza di esso l'evento in esame non sarebbe accaduto. La seconda è una prova *pragmatica*: ci deve essere una ragione per selezionare la condizione in questione tra le condizioni che tutte insieme costituiscono la condizione sufficiente del fenomeno.

La prova pragmatica risponde, in parte, alle considerazioni di manipolabilità mediante le quali Collingwood definisce uno dei sensi dell'idea di causa, vale a dire ciò su cui l'azione umana ha «presa»; per un altro aspetto, essa assume ciò che avrebbe *dovuto* essere fatto, quindi ciò che può essere oggetto di biasimo (per esempio quando si inquisisce sulle cause di una guerra). Per un altro aspetto ancora, il criterio pragmatico comprende ciò che ha fatto precipitare il corso degli eventi; la scintilla, il catalizzatore. Per sua natura, una tale ricerca è essenzialmente incompleta. Essa costituisce un tipo di ricerca eminentemente aperta.

La prova induttiva è la più difficile da definire correttamente; essa consiste nel *giustificare* l'affermazione secondo la quale «se non c'è *x* allora non c'è *y*», in assenza di una regola che affermi: «tutte le volte che c'è *x*, allora *y*». Lo storico che si ritiene usi formule del genere, vuole

una relazione da termine a termine, grazie alla necessità logica, tra due avvenimenti o stati di cose: esso equivale alla nozione di condizione sufficiente.

dire che in questa situazione particolare—immutati tutti gli altri elementi (o meglio, data la situazione come è)—se *questo x* non avesse avuto luogo, *questo y* che ha avuto luogo di fatto non sarebbe accaduto o sarebbe stato diverso. Una tale giustificazione si fonda sull'esercizio del giudizio che abbiamo precedentemente descritto, giudizio che, come s'è detto, non esige alcuna legge nella forma «solamente se». Lo storico elimina mediante il pensiero (*thinks away*) (p. 104) la causa addotta al fine di valutare—di *giudicare*—quale differenza verrebbe prodotta dal mancato verificarsi di essa, alla luce di ciò che egli conosce come proprio della situazione in esame. Questa prova induttiva non equivale ad una spiegazione sufficiente; al più costituisce una spiegazione necessaria, eliminando dalla lista dei candidati al ruolo di causa quei fattori la cui assenza non avrebbe mutato il corso delle cose. Per ottenere una spiegazione completa—o completa per quanto è possibile—resta da giustificare positivamente il ruolo della procedura di «riempimento» o di interpolazione (*filling in*) di particolari che abbiamo sopra descritto[8].

L'importante è che l'imputazione di una causa nei confronti di un evento particolare non deriva affatto dalla applicazione di una legge causale. In realtà, spesso è vero proprio il contrario. Molte leggi causali non sono altro che generalizzazioni secondarie basate su un certo ordine di rilevazioni individuali di causalità, fissate mediante un esercizio di giudizio e convalidate indipendentemente le une dalle altre. La pretesa legge causale: «La tirannia è causa di rivoluzione», appartiene senza dubbio a questo ordine. Analogamente: «La causa della guerra è l'invidia». Una legge siffatta presuppone che si disponga di spiegazioni particolari di guerre particolari, e poi che si osservi una tendenza comune a quei casi particolari. È questa tendenza che si riassume nella cosiddetta legge. Per quanto siano utili ai fini della prosecuzione della ricerca, queste generalizzazioni non giustificano le spiegazioni individuali sulle quali esse si basano.

È quindi possibile non rinunciare all'idea di causa in storia, ma solo nella misura in cui se ne rispetta la logica particolare, così come l'abbiamo abbozzata.

Vorrei concludere con alcune notazioni che hanno valore di riepilogo.

Anzitutto a proposito della spiegazione: bisogna, credo, applicare alla teoria dell'analisi causale—e anche alla spiegazione razionale, di cui ancora non abbiamo parlato—l'avvertimento dato ai sostenitori del modello nomologico, cioè: le spiegazioni che si incontrano in un libro di storia costituiscono una collezione logicamente sparsa (*a logically miscellaneous*

[8] Max Weber e Raymond Aron ci aiuteranno nel cap. III a portare più a fondo l'analisi.

lot) (p. 85). Tale notazione vale nei confronti di ogni pretesa di considerare un certo modello di spiegazione come esclusivo. Tale polisemia può essere un valido argomento contro la pretesa contraria di W. Dray, pretesa di separare la spiegazione in storia dal modello nomologico. Se ci si limita a dire che nessuna spiegazione soddisfa ai criteri del modello nomologico e che vi sono delle analisi causali che non sono affatto spiegazioni mediante legge, allora si ha ragione. Ma se si conclude, sulla base della precedente discussione, che l'analisi causale sarebbe la spiegazione dominante in storia con l'esclusione di qualsiasi spiegazione mediante leggi, si avrebbe torto. Ecco perché preferirei, dal mio punto di vista, sottolineare il fatto che le leggi sono interpolate nel tessuto narrativo piuttosto che insistere sul loro carattere inadeguato. Inoltre W. Dray apre la porta ad una dialettica più sottile tra spiegare e comprendere, quando considera le procedure di giustificazione dell'attribuzione causale e le accosta alle procedure in corso negli affari giuridici. La ricerca di «garanti», il «soppesare» e «valutare» le cause, la «verifica» dei candidati al ruolo di causa, tutte queste attività di giudizio si basano su una analogia tra argomentazione storica e argomentazione giuridica che esige d'essere esplicitata[9]. A questo proposito, bisognerebbe esibire più chiaramente la parentela tra la ricostituzione di una serie continua di eventi, la procedura di eliminazione dei candidati al ruolo di causa singolare e l'esercizio del giudizio. Così il ventaglio deve esser tenuto aperto: spiegazione mediante leggi, spiegazione causale singola, procedura di giudizio... e spiegazione razionale.

D'altra parte, nonostante la dichiarazione iniziale secondo la quale si finisce per basarsi sempre sull'argomentazione di fatto degli storici, gli esempi presi in esame sembrano presi a prestito da quel tipo di storia che gli storici francesi combattono. Analogamente nella dialettica tra il logico e lo storico così come nella descrizione dell'analisi causale di eventi singolari, sembra dato per acquisito che la spiegazione riguardi sempre eventi particolari. Certo, sono pronto ad ammettere che l'analisi causale particolare vale per ogni cambiamento di breve o di lunga durata, a condizione che lo storico tenga conto della particolarità del cambiamento che prende in considerazione. A questo proposito, tutto ciò che viene detto circa la relatività della nozione di evento unico a misura della ri-

9 H.L.A. Hart, *Tre Ascription of Responsibility and Rights*, in «Proc. of the Aristotelian Society», 49 (1948), pp. 171-194, e Stephen Toulmin, *The Uses of Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 1958, ci invitano ad avvicinare spiegazione e giustificazione, nei termini di un *claim* contro un altro *claim* fornendo dei *warrants*.

cerca deve essere ritenuto valido. Ma la dilatazione della nozione di evento per altri mutamenti diversi da quelli presi in esame nell'esempio della morte di Luigi XIV, è ancora tutta da fare[10].

c) *La spiegazione razionale*[11]. La maggior parte dei critici ha visto nell'esame del modello di spiegazione razionale il contributo positivo fornito da W. Dray al problema. Ciò è parzialmente vero, nella misura in cui questo modello rappresenta una alternativa coerente rispetto al modello nomologico. Ma non è del tutto esatto nella misura in cui l'analisi causale rappresenterebbe già una alternativa alla spiegazione mediante leggi. Anzi, la spiegazione razionale non ricopre l'intero campo liberato dalla critica. Ad esser precisi essa non si rivolge esattamente ai medesimi esempi di spiegazione: la discussione precedente—compresa quella dell'analisi causale—si applicava a «degli eventi o delle condizioni storiche di grandi dimensioni» (*of fairly large-scale historical events or conditions*, p. 118). La spiegazione razionale si applica ad «un ventaglio di casi più ridotto», cioè «quel tipo di spiegazione che gli storici danno in generale delle *azioni* degli individui che sono sufficientemente importanti per essere menzionati nel corso del racconto storico» (p. 118).

Ecco perché anche se la contestazione del modello nomologico resta il filo conduttore negativo dell'intera opera, bisogna rispettare l'autonomia relativa dei tre fronti sui quali l'autore si batte: *contro* il modello nomologico; *per* l'analisi causale; *per* la spiegazione razionale. Questa relativa discontinuità delle analisi sta ad attestare quella che ho chiamato la frantumazione del modello nomologico.

Il nome che l'autore ha dato a questo modo di spiegazione riassume il suo programma: da un lato, il modello si applica alle *azioni* di agenti a noi simili; sottolinea così l'intersezione tra la teoria della storia e la la teoria dell'azione, quindi con quella che nella mia prima parte ho chia-

10 Riprendo questa apologia dell'imputazione causale particolare nel mio tentativo di articolare la spiegazione storica in termini di comprensione narrativa. L'imputazione causale particolare può rappresentare l'anello intermedio tra i livelli nella misura in cui, da un lato, essa è già una spiegazione, e dall'altro essa si stabilisce su di una base narrativa. Ma a questo aspetto del problema viene fatta una allusione rapida nel libro di Dray: «To give and defend a causal explanation in history is scarcely ever to bring what is explained under a low, and almost always involves a descriptive account, a narrative, of the actual course of events, in order to justify the judgement that the condition indicated was indeed the cause» (*op. cit.*, pp. 113-114). Si noterà anche l'allusione alla diagnosi come equivalente medico dell'imputazione causale individuale in storia.

11 *The Rationale of Actions*, *op. cit.*, pp. 118-155.

mato la nostra competenza nell'usare in modo intelligibile il dispositivo concettuale dell'azione; ma, per questa stessa via, corre il rischio di confinare la spiegazione storica nell'ambito della storia *événementielle*, dalla quale appunto i nuovi storici prendono le distanze. Questo punto dovrà essere tenuto fermo per la discussione che svolgeremo nel terzo capitolo. D'altro lato, il modello vuole ancora essere un modello di *spiegazione*: in tal modo l'autore si pone ad uguale distanza da coloro per i quali spiegare vuole dire «ricoprire» un caso mediante una legge empirica, e da coloro per i quali comprendere l'azione vuol dire ri-vivere, ri-attualizzare, ri-pensare le intenzioni, le concezioni e i sentimenti degli agenti. Ancora una volta, Dray si batte su due fronti: quello dei positivisti, quello degli «idealisti», nella misura in cui questi ultimi si rinchiudono in una teoria dell'empatia che i primi denunciano come non scientifica. A ben vedere, tra gli «idealisti» l'autore resta vicino a Collingwood: ri-vivere, ri-attualizzare, ri-pensare, sono termini usati da Collingwood. Ciò che si tratta di dimostrare è che queste operazioni hanno una loro *logica* che le distingue dalla psicologia o dall'euristica e che le pone sul terreno della spiegazione. La posta in gioco è allora «una analisi logica della spiegazione così come è fornita in storia»[12] (p. 121).

Spiegare razionalmente una azione individuale, vuol dire «ricostruire il calcolo (*calculation*), fatto dall'agente, dei mezzi che egli deve adottare in vista del fine che ha scelto alla luce delle circostanze nelle quali s'è trovato». In altri termini: per spiegare l'azione abbiamo bisogno di conoscere le considerazioni che l'hanno convinto ad agire così come ha agito (p. 122).

Siamo, come si vede, nella logica della teoria aristotelica della deliberazione. Ma comprendiamo bene il termine *calcolo*; non si tratta necessariamente di un ragionamento strettamente deduttivo, messo in forma proposizionale: siccome si ha a che fare con una azione intenzionale, tutti i livelli di deliberazione cosciente sono ammessi, dal momento che essi consentono la costruzione di un calcolo, quello attraverso il quale l'agente sarebbe passato, se ne avesse avuto il tempo, se non avesse visto il da fare con un colpo d'occhio, se gli si fosse chiesto di dar conto, a cose fatte, di ciò che aveva fatto, ecc. Spiegare l'azione vuole dire fare emergere questo calcolo. Questo calcolo costituisce l'aspetto *razionale* dell'azione. Di qui il termine di spiegazione «razionale».

12 In questo senso il tentativo consiste nel *make sense*, ma grazie a delle argomentazioni indipendenti da quello che Collingwood ha potuto dire circa la comprensione storica (p. 122).

Dray aggiunge un dettaglio importante, che va al di là della «logica». Spiegare, vuole dire mostrare che ciò che si è fatto era la cosa che bisognava fare, viste le ragioni e le circostanze. Spiegare, vuol dire allora giustificare, con la sfumatura di *valutazione* che accompagna questo termine; vuole dire spiegare in che modo l'azione è stata *adeguata*. Di nuovo facciamo attenzione al senso dei termini: giustificare, non vuol dire ratificare la scelta secondo i nostri criteri morali e dire: «Anch'io avrei fatto ciò che lui ha fatto», vuol dire *pesare* l'azione in funzione dei fini che sono quelli dell'agente, delle sue credenze, magari erronee, delle circostanze così come le ha conosciute: «Si può vedere nella spiegazione razionale un tentativo per raggiungere una sorta di equilibrio logico al termine del quale una azione è coniugata (*matched*) ad un calcolo» (p. 125). Noi cerchiamo una spiegazione precisamente quando non vediamo il rapporto tra ciò che è stato fatto e ciò che noi crediamo di sapere circa gli agenti; quando manca questo equilibrio logico noi cerchiamo di ricostruirlo.

Il termine di *equilibrio logico* è il migliore che l'autore abbia trovato per segnare la propria distanza dalla comprensione per empatia, per proiezione o per identificazione, e al tempo stesso per sottrarre la propria spiegazione alla critica hempeliana. Infatti, per raggiungere questo punto di equilibrio, bisogna raccogliere per via induttiva le prove materiali che consentono di valutare il problema così come l'agente l'ha visto. Solo un lavoro documentario permette questa ricostruzione. In questo la procedura non ha nulla di istantaneo né di dogmatico. Essa esige lavoro ed è aperta alle rettifiche. In questo è vicina alla analisi causale.

W. Dray non si è interrogato circa i rapporti che la sua analisi potrebbe avere con quella della *costruzione dell'intrigo*. La parentela tra i due approcci è ancor più significativa. Su di un punto essa è particolarmente impressionante: l'autore fa osservare che una spiegazione razionale comporta un tipo di generalità o di universalità che non è quella di una legge empirica: «Se *y* è una buona ragione per A di fare *x*, *y* sarebbe una buona ragione per chiunque sia abbastanza simile ad A per fare *x*, date certe circostanze sufficientemente simili» (p. 132). Si riconosce qui la *probabilità* invocata da Aristotele: «ciò che un uomo direbbe o farebbe necessariamente o verosimilmente». L'autore è troppo occupato a polemizzare con il modello nomologico e a distinguere il principio di una azione da una generalizzazione empirica, per interessarsi a questo incrocio tra teoria della storia e teoria del racconto, come ha fatto nel caso della teoria dell'azione. Ma non si può dimenticare la distinzione aristotelica tra «una cosa a causa dell'altra» e «una cosa dopo l'altra», quando W. Dray di-

fende, contro qualsiasi riduzione all'univocità in termini nomologici[13], la polisemia del termine «perché».

Resta, a mio avviso, la principale difficoltà che non è quella con la quale si impegna l'autore: nella misura in cui il modello della spiegazione razionale mette la teoria della storia in intersezione con quella dell'azione, il problema è quello di rendere conto della ragione di azioni che non possono essere attribuiti ad agenti *individuali*. Sta qui, come vedremo, il punto critico di tutte le teorie «narrativiste».

L'autore non ignora la difficoltà e vi dedica un paragrafo (137-142). Propone tre risposte che non si sovrappongono esattamente. Diciamo, anzitutto, che si può presumere che una azione data si presti ad una spiegazione razionale «se la si studia abbastanza da vicino» (*if we study of closely enough*, p. 137). Tale presunzione costituisce la scommessa che sia sempre possibile «salvare le apparenze» della razionalità e scoprire, mediante un lavoro intenso, le credenze distanti—e forse estranee—che permettono di costruire il calcolo presunto e di raggiungere il punto di equilibrio cercato tra ragioni e azione. Tale presunzione di razionalità non conosce limiti; essa comprende il ricorso a motivi inconsci, in tal modo una spiegazione «irrazionale» è ancora un caso di spiegazione razionale.

Ma questa prima risposta vale soltanto nella misura in cui si possono individuare degli agenti individuali dell'azione. Che ne è dell'applicazione della spiegazione razionale a delle collettività? Dray suggerisce che mediante un procedimento ellittico, gli storici trovano legittimo personificare delle entità come la Germania e la Russia e così applicare a questi super-agenti una spiegazione quasi razionale. In tal modo l'attacco della Russia da parte della Germania nel 1941 può essere spiegato invocando il timore che la Germania aveva d'esser presa alle spalle dalla Russia, come se un calcolo di questo genere fosse valido per le ragioni di un super-agente chiamato Germania (p. 140). Questo procedimento ellittico si giustifica a sua volta in due modi: si può, mediante studi molto analitici, far vedere che il calcolo in questione è in ultima istanza quello

13 «Taken in isolation, it is very seldom beyond all doubt whether a given explanatory statement of the form 'He did x because of y' is to be taken in the rational sense, or not... The particular 'because' does not carry its language level on its face; this has to be determined by other means» (p. 133). L'ambiguità del termine "per il fatto che..." aumenta se si tiene conto del suo uso nella spiegazione mediante *disposizioni* che Ryle distingue dalla spiegazione mediante leggi empiriche in *The Concept of Mind* e che Gardiner riprende in *The Nature of Historical Explanation*, *op. cit.*, pp. 89-90 e 96-97.

di individui autorizzati ad agire «in nome della» Germania; in altri casi, si estende per analogia una spiegazione «tipica» dell'individuo al gruppo (i Puritani in lotta con il sistema di imposizioni fiscali nell'Inghilterra del XVIII secolo).

Terza risposta: nel caso dei fenomeni storici di grandi dimensioni ci si imbatte in quello che Whitehead chiamava il «lato insensato» (*senseless side*) della storia, il fatto cioè che azioni spiegabili razionalmente producano degli effetti non voluti, non desiderati, addirittura degli effetti contrari. Così il viaggio di Cristoforo Colombo può essere detto la causa della diffusione della civiltà europea, dando al termine causa un senso che non ha nulla a che vedere con le intenzioni di Cristoforo Colombo. Analogamente per fenomeni sociali di grandi dimensioni. Su questo punto l'obiezione riprende le considerazioni fatte dalla storiografia francese sulla lunga durata e sulla storia sociale. W. Dray riconosce che il risultato di questi cambiamenti di grande ampiezza non può essere spiegato facendo ricorso al progetto di un individuo che avrebbe messo in scena tutta la faccenda. In altre parole, non è il caso di fare appello ad un equivalente o ad un surrogato della astuzia della ragione, che permetterebbe di parlare ancora dei risultati non voluti dell'azione in termini intenzionali. Ma questo riconoscimento non impedisce una ricerca analitica del contributo fornito al risultato finale da parte di individui e gruppi e quindi dei calcoli che hanno determinato le loro attività. Non c'è un supercalcolo, ma un formicolio di calcoli da affrontare con una procedura *piecemeal*, frammento per frammento.

Come si vede, l'argomentazione regge solo se si considera il processo sociale come equivalente alla somma dei processi individuali analizzati in termini intenzionali e se si considera semplicemente «insensato» lo scarto che li separa. Ora è proprio questa equivalenza che fa problema. Si tratta in effetti di sapere se ciò che distingue la spiegazione storica dalla spiegazione razionale non sia, anzitutto, la diversa dimensione dei fenomeni che studia, cioè la referenza a entità di tipo societario irriducibili alla somma dei loro componenti individuali; inoltre, la comparsa di effetti irriducibili alla somma delle intenzioni dei loro membri, quindi a quella dei loro calcoli; da ultimo, dei cambiamenti irriducibili alle variazioni del tempo vissuto dagli individui presi uno ad uno[14]. In una parola, come connettere certi processi sociali alle azioni degli individui e ai loro calcoli sen-

[14] Su questo punto, cfr. Hermann Lübbe: *Was aus Handlungen Geschichten macht*, in *Vernünftiges Denken, Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschftstheorie*, *op. cit.*, pp. 237-268.

za professare un «individualismo metodologico» che deve ancora presentare i propri criteri di validità?

William Dray si è limitato alle risorse di una teoria dell'azione vicina a quella che ho svolto nella prima parte sotto il titolo di *mimesis* I. Resta da vedere se un trattamento «narrativista» della comprensione storica, che faccia ricorso a mezzi di intelligibilità del racconto dipendenti da *mimesis* II, sarebbe in grado di colmare il fossato esistente tra la spiegazione basata sulle ragioni di agenti individuali o quasi individuali e la spiegazione dei processi storici di grande dimensione mediante forze sociali non individuali.

2. *La spiegazione storica secondo Georg Henrik von Wright*[15]

La critica del modello nomologico fa un passo decisivo con l'opera di von Wright. Essa non consiste più, come era il caso di Dray, nell'opporre spiegazione causale a spiegazione mediante leggi e nel costruire, quasi modello alternativo parziale, la spiegazione razionale. Essa mira a congiungere spiegazione causale e inferenza teleologica all'interno di un modello «misto», la *spiegazione quasi causale*, intesa a dar conto del modo più tipico di spiegazione proprio delle scienze umane e della storia.

Non è senza significato che l'autore, ben noto per i suoi lavori di logica deontica[16], riconosca all'inizio della sua ricerca, la dualità delle tradizioni che hanno presieduto alla *formazione delle teorie* nelle discipline «umanistiche e sociali». La prima, che risale a Galileo, anzi a Platone, dà la priorità alla spiegazione causale e meccanicista. La seconda, che risale ad Aristotele, sostiene la specificità della spiegazione teleologica o finalista. La prima esige l'unità del metodo scientifico, la seconda difende un pluralismo metodologico. È questa antica polarità che von Wright ritrova nell'opposizione ben nota nella tradizione tedesca tra *Verstehen* (*understanding*) e *Erklären* (*explanation*)[17]. Ma, mentre il modello nomologico

15 Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, op. cit.

16 *Norm and Action*, Routledge and Kegan Paul, London 1963. *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, North Holland, Amsterdam 1968.

17 Von Wright tiene nel massimo conto la triplice critica rivolta contro questa dicotomia, che egli trova in Dray, *Laws and Explanation in History* (1957), in Elizabeth Anscombe, *Intention* (Blackwell, Oxford 1957), in Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (Routledge and Kegan Paul, London 1958) e in Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour* (Routledge and Kegan Paul, London 1964).

era condannato a negare qualsiasi valore esplicativo alla *comprensione*, senza comunque arrivare a dar conto delle operazioni intellettuali realmente operanti nelle scienze umane, von Wright propone un modello sufficientemente efficace per accostare, mediante una serie di estensioni successive del linguaggio iniziale della logica proposizionale classica, l'ambito della comprensione storica al quale egli riconosce una capacità originaria di apprensione nei confronti del senso dell'azione umana. L'interesse, per la nostra ricerca, sta precisamente in questa approssimazione senza annessione dell'ambito della comprensione grazie ad un modello derivante dall'arricchimento della logica proposizionale con l'aiuto della logica modale e della teoria dei sistemi dinamici[18].

Chi dice approssimazione dice ad un tempo costruzione, mediante estensioni successive del linguaggio iniziale, di un modello più ricco ma coerente con le esigenze teoriche di questo linguaggio—ma al tempo stesso polarizzazione del modello teorico, grazie all'attrazione che esercita su di esso una apprensione originaria di senso, che resta in ultima analisi esterna rispetto al processo puramente interno di arricchimento del modello. Il problema sarà quello di sapere se tale approssimazione può arrivare fino ad una riformulazione logica dei concetti che soggiacciono alla comprensione storica.

A differenza del modello nomologico che si limitava a sovrapporre la copertura di una legge a dei dati sprovvisti di legame logico interno, il modello di von Wright estende il suo ambito alle *relazioni di condizione* tra stati anteriori e stati successivi, compresi entro sistemi fisici dinamici. È questa estensione che costituisce la struttura entro la quale riformulare logicamente l'intera problematica della comprensione.

Non è questo il momento per riproporre l'argomentazione che regola

Inoltre mostra un vivo interesse per le convergenze tra gli sviluppi che restano nel solco della filosofia analitica e le evoluzioni parallele che egli nota nel continente europeo, nella corrente ermeneutica o dialettico-ermeneutica. Nella prospettiva di questi influssi incrociati, von Wright si attende che la filosofia di Wittgenstein abbia sulla filosofia ermeneutica una incidenza analoga a quella che ha avuto sulla filosofia analitica e che contribuisca in tal modo all'avvicinamento delle due tradizioni. Egli interpreta come un segno favorevole l'orientamento dell'ermeneutica verso i problemi linguistici: dissociando «comprensione» da «empatia» la nuova filosofia ermeneutica, quella di Gadamer in particolare, fa della comprensione «una categoria semantica piuttosto che psicologica» (p. 30, *tr. it.*, p. 52).

18 J.-L. Petit, *La Narrativité et le Concept de l'explication en histoire*, in *La Narrativité*, Ed. du CNRS, Paris 1980, pp. 187ss.

il passaggio dalla logica proposizionale alla logica dei sistemi fisici dinamici. Mi limiterò ad una presentazione scarna dell'apparato logico-formale che regge l'opera di von Wright[19]. Il punto di partenza è costituito dai seguenti presupposti: un insieme di stati di cose[20] generiche, logicamente indipendenti (che il sole brilli, che qualcuno apra la porta); la realizzazione di questi stati di cose in certe occasioni date (spaziali o temporali); il presupposto secondo il quale gli stati di cose logicamente indipendenti si combinano in un numero finito di stati, costituendo così uno *stato totale* o *mondo possibile*; la possibilità di costruire un linguaggio che, mediante una congiunzione di frasi, descriva gli stati che sono gli atomi o elementi di questo mondo possibile; infine la possibilità di considerare, tra gli insiemi di stati, uno spazio-di stati e tra questi degli spazi-di stati finiti. L'insieme dei presupposti si può così riassumere: «Assumiamo che lo stato totale del mondo in un'occasione data possa essere completamente descritto specificando, per ogni membro dato di qualche spazio-di stati, se esso esiste o no in quell'occasione. Un mondo che soddisfi questa condizione si può denominare un mondo [come lo intende il] *Tractatus*. È il tipo di mondo che Wittgenstein ha immaginato nel suo *Tractatus*. Esso rientra in una concezione più generale circa il modo in cui è costituito il mondo. Possiamo chiamare questa concezione generale atomismo logico» (p. 44, *tr. it.*, p. 67).

Quanto a dire poi che il mondo nel quale noi siamo effettivamente situati soddisfi a questo modello, questa resta «una questione metafisica profonda e difficile, e non so come rispondervi» (p. 44). Il modello sta solamente a significare che gli stati di cose sono i soli *ontological building bricks* dei mondi che noi studiamo e che non consideriamo la struttura interna di questi *bricks*.

A questo stadio dell'analisi logica, non si vede proprio che passo abbiamo fatto in direzione della comprensione della prassi e della storia. Una prima estensione significativa riguarda l'annessione al sistema di un principio di sviluppo. L'autore lo fa nel modo più semplice, aggiungendo una *tense-logic* rudimentale alla sua logica proposizionale a due valori. Al vocabolario di quest'ultima si aggiunge un nuovo simbolo T che si riduce ad essere un connettore binario. «L'espressione "*pTq*" si legge: "(ora) lo

19 *Explanation and Understanding*, *op. cit.*, pp. 43-50.

20 Von Wright include la nozione di avvenimento in quella di stato di cose: «An event, one could say, is a pair of successive states» (p. 12 tr. it., p. 31). Questa definizione è giustificata nel precedente lavoro dell'autore, *Norm and Action*, cap. II, sez. 6.

stato *p* esiste e *prossimamente*, ossia nell'occasione successiva, esiste lo stato *q*" [...]. Particolarmente interessante è il caso in cui essi sono descrizioni di stati. L'intera espressione, allora, asserisce che il mondo ora si trova in un certo stato totale e nell'occasione successiva in un certo stato totale, lo stesso o uno stato differente a seconda dei casi» (p. 45, *tr. it.*, p. 68). Se si considera inoltre che *p* e *q*, stando a sinistra e a destra di T, possono anche contenere il simbolo T, è possibile costruire delle catene descriventi stati che successivamente esistono e che permettono di designare i frammenti della storia del mondo, in cui il termine *history* designa ad un tempo la successione degli stati totali del mondo e le espressioni che descrivono questa situazione. Si deve ancora arricchire il calcolo del connettore T, anzitutto mediante un quantificatore temporale («sempre», «mai», «talvolta»), e poi mediante un operatore di modalità M. Tali aggiunte successive regolano la formalizzazione della logica delle condizioni e di quella che l'autore chiamerà più avanti *analisi causale*.

In mancanza degli sviluppi importanti di tale calcolo, l'autore si limita ad un metodo quasi formale di esposizione e di illustrazione, mettendo in gioco delle semplici figure topologiche o alberi (p. 48). La figura comporta solo degli stati totali del mondo (composto di *n* stati di cose elementari) rappresentati da piccoli cerchi, una progressione da sinistra a destra da uno stato totale ad un altro, quindi una «storia», rappresentata da un tratto che congiunge i cerchi, infine dalle possibilità alternative di progressione, rappresentate da interconnessioni.

Per quanto questo modello sia formale, esso comporta già il segno in profondità di tutti gli sviluppi ulteriori: la condizione davvero fondamentale della storia è rappresentata da questa «libertà di movimento»—questa indeterminazione teoricamente illimitata—che il mondo ha o avrebbe avuto ad ogni stadio della progressione. Non bisogna quindi mai perdere di vista il fatto che, quando si parla di sistema, si ha sempre a che fare con «un *frammento* della storia di un mondo»: «un sistema, in questo senso, è definito mediante uno spazio di stati, uno stato iniziale, un numero di stadi di sviluppo e un insieme di movimenti alternativi per ogni stadio» (p. 49, *tr. it.*, p. 72). Esclusa quindi l'idea che il sistema cancelli l'intervento di soggetti liberi e responsabili—sia che si tratti di fare un piano o di fare un esperimento fisico—essa ne custodisce fondamentalmente la possibilità e ne domanda il complemento. In che modo?

Una seconda aggiunta è a questo proposito necessaria, se la logica dei sistemi fisici dinamici deve poter ricuperare la comprensione originaria che noi abbiamo dell'azione e della storia. Concerne lo statuto della *spie-*

gazione causale in rapporto all'*analisi* causale, una volta ammesso che è la prima che interessa la comprensione.

L'analisi causale è una attività che percorre i sistemi in forme di alberi topologici. Considerando uno stato terminale, essa si interroga circa le «cause» della venuta e della composizione di questo stato terminale in termini di condizioni necessarie e sufficienti. Ricordiamo sommariamente la distinzione tra condizione necessaria e condizione sufficiente. Dire che p è la condizione sufficiente di q, vuol dire: tutte le volte che è p, allora è q (p basta ad assicurare la presenza di q). Dire che p è la condizione necessaria di q, vuol dire: tutte le volte che è q, allora è p (q presuppone la presenza di p). La differenza tra i due tipi di condizione è illustrata dalla dissimmetria dei percorsi nel senso progressivo e regressivo, in ragione delle alternative aperte dalle interconnessioni. La *spiegazione* causale differisce dall'*analisi* causale per il fatto che, in quest'ultima, dato un sistema, noi esploriamo le relazioni di condizionalità all'interno del sistema, mentre nella prima si tratta di un accadimento individuale di un fenomeno generico (evento, processo, stato) che è dato e noi cerchiamo in quale sistema questo fenomeno generico—l'*explanandum*—può essere connesso ad un altro secondo una certa relazione di condizionalità.

Si vede il passo compiuto in direzione delle scienze umane mediante il passaggio dall'*analisi* alla *spiegazione* causale, e mediante l'applicazione a quest'ultima della distinzione tra condizione necessaria e condizione sufficiente. La relazione di condizione sufficiente comanda la manipolazione (producendo p si fa accadere q); la relazione di condizione necessaria comanda l'impedimento (scartando p, si impedisce tutto ciò di cui p è una condizione necessaria). È in termini di condizione sufficiente che si risponde alla domanda: *perché* questo tipo di stato è accaduto necessariamente? Per contro, è in termini di condizione necessaria ma non sufficiente che si risponde alla domanda: *come* è stato possibile che quel tipo di stato accadesse? Nella spiegazione del primo gruppo, la predizione è possibile; le spiegazioni del secondo gruppo non autorizzano la predizione, bensì la retrodizione, nel senso che partendo dal fatto che qualcosa è accaduto inferiamo, andando a ritroso nel tempo, che la condizione antecedente necessaria deve essersi prodotta e ne cerchiamo le tracce nel presente, come succede in cosmologia, geologia, biologia ma anche, come vedremo più avanti, in certe spiegazioni storiche.

Siamo ora in condizione di fare il passo decisivo, cioè l'articolazione della spiegazione causale nei confronti di quello che noi comprendiamo come *azione* (si noterà che a questo stadio, teoria dell'azione e teoria del-

la storia si sovrappongono). Il fenomeno di *intervento*—che abbiamo appena anticipato, parlando di produrre e far accadere, di metter da parte e di impedire—esige una siffatta articolazione, nel senso che l'intervento *congiunge* il *poter-fare* di cui un agente ha una comprensione immediata con le relazioni interne di *condizionalità* di un sistema. L'originalità di *Explanation and Understanding* è quella di cercare nella struttura stessa dei sistemi la condizione dell'intervento.

La nozione-chiave è quella di *chiusura* del sistema, nozione che deriva dall'analisi causale. In effetti, un sistema può essere detto chiuso solo *occasionalmente*, nel caso di un esempio dato: una occasione—o una sequenza di occasioni—è data, nella quale si produce il suo stato iniziale, e il sistema si svolge secondo uno dei suoi corsi possibili di sviluppo attraverso *n* tappe date. Tra i tipi possibili di chiusura possiamo contare la sottrazione di un sistema a influenze causali esterne: nessuno stato, in nessuna tappa del sistema, ha condizioni sufficienti antecedenti al di fuori del sistema. L'*azione* realizza un altro tipo notevole di chiusura, per il fatto che è facendo qualche cosa che un agente impara ad «isolare» un sistema chiuso dal suo ambiente, e scopre le possibilità di sviluppo inerenti a questo sistema. Questo l'agente lo apprende mettendo in movimento il sistema a partire da uno stato iniziale che egli «isola». Tale messa in movimento costituisce l'intervento, nel punto di incrocio di uno dei poteri dell'agente e delle risorse del sistema.

Come si opera tale intersezione? Ecco l'argomentazione proposta da von Wright. Sia *a* lo stato iniziale di un sistema in una situazione data: «Assumiamo ora che vi sia uno stato α tale che siamo sicuri (*we feel confident*), in base all'esperienza passata, che α *non cambierà* nello stato *a*, a meno che non lo cambiamo noi. Ammettiamo, inoltre, che (sappiamo che) *siamo in grado di farlo*» (p. 60, *tr. it.*, p. 84). In questa frase è contenuta tutta la teoria dell'intervento. Arriviamo qui ad un dato irriducibile. Sono certo di potere... Ora, nessuna azione sarebbe prodotta e, in particolare, nessun esperimento scientifico potrebbe avere luogo, senza questa certezza che il nostro intervento è in grado di produrre dei cambiamenti nel mondo. Tale certezza non è dell'ordine dei rapporti di tipo condizionale. α sta ad indicare piuttosto l'interruzione della catena: «...α, secondo quanto assunto, non cambiera in *a* a meno che non lo cambiamo *noi*» (p. 61, *tr. it.*, p. 85). Per contro, noi possiamo perfettamente lasciare che il mondo cambi senza il nostro intervento. In tal modo, «impariamo a isolare un frammento della storia di un mondo in un sistema chiuso e possiamo conoscere le possibilità (e necessità) che regolano gli sviluppi all'interno di

un sistema [...] in parte, mettendo in moto ripetutamente il sistema mediante atti di produzione del suo stato iniziale e poi osservando («passivamente») i successivi stadi del suo sviluppo, e, in parte, confrontando questi stadi successivi con gli sviluppi di sistemi che hanno origine da differenti stadi iniziali» (pp. 63-64, *tr. it.*, p. 87).

Von Wright ha il diritto di affermare che, «nell'idea di mettere in moto un sistema, si incontrano le nozioni di azione e di causazione» (p. 64, *tr. it.*, p. 88). Qui egli riprende uno dei significati più antichi dell'idea di causa, che ha lasciato la sua traccia nel linguaggio. La scienza può lottare contro gli usi analogici e impertinenti dell'idea di causa come quella di un agente responsabile; tale uso ha le sue radici nell'idea di *fare qualcosa* e di intervenire intenzionalmente nel corso della natura[21].

Quanto alla struttura logica del *fare qualcosa*, von Wright adotta le distinzioni introdotte da A. Danto[22]. Seguendo questo autore, distingue tra *fare qualche cosa* (senza avere altro da fare nel frattempo) e *far accadere qualcosa* (facendo qualche cosa d'altro). Si deciderà di dire: «La cosa fatta è il risultato di un'azione; la cosa provocata è la conseguenza di un'azione» (p. 67, *tr. it.*, p. 90). La distinzione è importante, poiché l'interferenza nel sistema si basa, in ultima istanza, sul primo tipo di azione che Danto chiama «azioni basiche». Ora la connessione fra l'azione e il suo risultato è intrinseca, logica e non causale (se conserviamo del modello humiano l'idea che causa ed effetto sono logicamente estrinsechi). L'azione non è quindi la causa del suo risultato: il risultato è una parte dell'azione. In tale senso, l'azione di mettere un sistema in movimento, ridotta ad una azione basica, identifica lo stato iniziale del sistema con il risultato di una azione dando al termine risultato un senso non causale.

Le conseguenze *metafisiche* della nozione di intervento sono importanti e riguardano indirettamente la storia, nella misura in cui quest'ultima riferisce delle azioni. Poter fare, diremo, vuol dire essere liberi: «Nel-

21 Inoltre, la causalità, anche spogliata da qualsiasi interpretazione antropomorfica, mantiene un legame implicito con l'azione umana, in quello che noi chiamiamo volentieri causa, sia nel senso di ciò che basterebbe produrre per poter ottenere l'effetto, sia nel senso di ciò che è necessario sopprimere per fare scomparire l'effetto. In tal senso, concepire una relazione tra eventi in termini di causalità vuol dire concepirla sotto l'aspetto dell'azione possibile. L'autore si trova così in sintonia con la descrizione della causa come «presa in mano» (*handle*) secondo Collingwood. Ritorneremo su questo problema degli usi non-humiani dell'idea di causa nel cap. III con Weber, Aron e Mandelbaum.

22 Arthur Danto, *What Can We Do?* in «The Journal of Philosophy», 60 (1963); *Basic Actions*, in «American Philosophical Quarterly», 2 (1965).

la "contesa" tra causazione e azione, quest'ultima sarà sempre vincente. È una contraddizione in termini ritenere che l'azione si possa cogliere completamente nelle maglie della causalità» (p. 81, *tr. it.*, p. 105). E se in proposito abbiamo dei dubbi, ciò dipende dal fatto che prendiamo a modello i fenomeni di disfunzione e di incapacità, piuttosto che gli interventi riusciti, i quali si basano sull'intima certezza che noi abbiamo di potere agire. Ora tale certezza non deriva da conoscenze acquisite concernenti dei non-poteri. Se dubitiamo del nostro libero poter-fare, ciò dipende ancora dal fatto che noi estrapoliamo dalla totalità del mondo le sequenze regolari osservate. Dimentichiamo che le relazioni causali sono relative a dei frammenti della storia di un mondo, che hanno la natura di sistema chiuso. Ora la capacità di mettere in movimento i sistemi producendo il loro stato iniziale è una condizione della loro chiusura. L'azione è quindi implicata nella stessa scoperta delle relazioni causali.

Fermiamoci a questo stadio della dimostrazione. Sarebbe fondato dire che la teoria dei sistemi dinamici offre una nuova formulazione logica di ciò che noi abbiamo già inteso in termini di *azione*, nel senso forte del termine, che implica cioè la convinzione propria ad un agente di poterla compiere? Non sembrerebbe: il primato che l'azione ha rispetto alla causalità, come suggerisce il testo appena citato, è definitivo. La spiegazione causale rincorre la convinzione di poter-fare, ma senza mai raggiungerla. L'approssimazione, in tal senso, non è una riformulazione logica senza resto, bensì la riduzione progressiva dell'intervallo che permette alla teoria logica di esplorare la frontiera che ha in comune con la comprensione.

Si sarà notato che nell'analisi del fenomeno di intervento non abbiamo distinto teoria dell'azione e teoria della storia. Meglio, la teoria della storia è stata considerata come una modalità della teoria dell'azione.

L'estensione del modello logico iniziale è guidata, nella sua approssimazione al campo storico, da un altro fenomeno di cui abbiamo una comprensione ugualmente originaria come quella del poter-fare; e cioè la comprensione originaria che noi abbiamo del carattere *intenzionale* dell'azione. Tale carattere intenzionale era, in un certo senso, implicitamente contenuto nell'analisi anteriore del «fare». Con Danto, abbiamo effettivamente distinto le azioni di base, grazie alle quali facciamo qualcosa senza l'intervento di una azione intermedia, e le altre azioni, grazie alle quali noi facciamo *in modo che* qualcosa succeda, le cose che noi facciamo capitare e, tra queste, quelle che facciamo fare da altri. Vedremo quale estensione del modello derivi da tale originaria apprensione e ci chiederemo se la nuova approssimazione che tale estensione provoca può

attribuirsi ad una integrale riformulazione logica della comprensione della natura intenzionale dell'azione.

L'aggiunta della spiegazione *teleologica* alla spiegazione *causale* è prodotta dalla logica dell'«in vista di...», «in modo che...». Scartiamo il caso della spiegazione quasi teleologica che non è altro che una spiegazione causale mascherata, come quando diciamo che una belva è attirata dalla sua preda o che un proiettile è attirato dal suo bersaglio. La terminologia teleologica non può occultare il fatto che la validità di tali spiegazioni si basa integralmente sulla verità delle connessioni nomiche. I fenomeni di adattamento, e in generale le spiegazioni di tipo funzionale in campo biologico e nelle scienze naturali, dipendono da questo tipo di spiegazione (per contro, vedremo più avanti, che la storia presenta delle spiegazioni quasi-causali che, questa volta, nascondono in un vocabolario causale, nel senso nomico del termine, dei segmenti di autentica spiegazione teleologica). La spiegazione teleologica riguarda dei comportamenti dello stesso tipo dell'azione (*action-like*). Le fasi dell'azione, dal punto di vista esteriore, non sono connesse mediante un legame causale; la loro unità è costituita grazie alla sussunzione sotto una medesima *intenzione* definita dalla cosa che l'agente tende a fare (o si astiene dal, o trascura di fare).

La tesi di von Wright è che l'intenzione non può essere considerata come una causa di tipo humiano della condotta, se quest'ultima viene definita dal fatto che causa ed effetto sono logicamente indipendenti. Von Wright fa propria la tesi dell'*Argomento della connessione logica*, secondo la quale il legame tra una ragione di agire e l'azione stessa è un legame di tipo intrinseco e non estrinseco: «È piuttosto un meccanismo motivazionale e, come tale, non è causale, bensì teleologico» (p. 69, *tr. it.*, p. 92).

Il problema è quello di sapere fino a che punto la logica della spiegazione teleologica dà conto di ciò che è già stato inteso in termini di intenzione. Come nel caso dell'analisi dell'intervento, scopriamo una nuova relazione tra comprendere e spiegare. Non si tratta più di integrare un «io posso» entro una connessione causale, bensì una intenzione entro una spiegazione teleologica. E per far questo basta considerare la spiegazione teleologica una *inferenza pratica rovesciata*. Possiamo formularla così:

A ha l'intenzione di far succedere *p*.
A ritiene che per far succedere *p* deve fare *a*.
Quindi A si mette a fare *a*.

Nella spiegazione teleologica, la conclusione dell'inferenza pratica funziona come premessa e la maggiore come conclusione: A si mette a fare *a* «perché» A ha l'intenzione di far succedere *p*. È quindi l'inferenza pra-

tica che bisogna considerare. Ora, «per poter essere spiegato *teleologicamente*..., il comportamento deve prima essere compreso *intenzionalisticamente*» (p. 121, *tr. it.*, p. 145). «Intenzionale» e «teleologico» sono termini che si sovrappongono senza identificarsi. Von Wright chiama intenzionale la *descrizione* con la quale l'azione da spiegare viene enunciata e teleologica la *spiegazione* che mette in gioco un'inferenza pratica. I due termini si sovrappongono, nella misura in cui la descrizione intenzionale è esatta per costituire la premessa di un'inferenza pratica. Si distinguono, nella misura in cui la spiegazione teleologica si applica agli oggetti lontani da una intenzione, oggetti che sono appunto raggiunti al termine dell'inferenza pratica. Da un lato, quindi, la descrizione intenzionale costituisce appena la forma rudimentale di una spiegazione teleologica, dal momento che solo l'inferenza pratica fa passare dalla descrizione intenzionale alla spiegazione teleologica propriamente detta. Dall'altro lato, non vi sarebbe alcun bisogno di una logica del sillogismo pratico, se una apprensione immediata di senso concernente il carattere intenzionale dell'azione non la suscitasse. E così come nella competizione tra l'esperienza viva di agire e la spiegazione causale, l'azione era sempre vittoriosa, non bisognerebbe allora dire che nella competizione tra l'interpretazione intenzionale dell'azione e la spiegazione teleologica, la prima è sempre vittoriosa? Von Wright è disposto a riconoscerlo: «Per poter essere spiegato teleologicamente, il comportamento deve prima essere compreso intenzionalisticamente» (p. 121, *tr. it.*, p. 145). E ancora: «Normalmente, una spiegazione teleologica dell'azione è preceduta da un atto di comprensione intenzionalistica di certi dati comportamentali» (p. 132, *tr. it.*, p. 155)[23].

[23] Trascuro la lunga analisi con la quale von Wright si impegna a migliorare la teoria dell'inferenza pratica ricavata da Aristotele e ripresa in epoca moderna da Anscombe, Taylor e Malcom. L'argomentazione che von Wright chiama «Argomento della connessione logica»—in opposizione a quello della connessione causale non logica, cioè estrinseca—non è stato presentato, a suo avviso, in modo convincente. È in termini di *verificazione* che von Wright pone il problema. La questione è duplice: come, ci chiediamo, ci si assicura che un agente ha davvero una certa intenzione? E ancora, come si scopre che la sua condotta è di quelle la cui intenzione è ritenuta essere la causa? L'argomentazione è allora la seguente: se risulta che non si può rispondere alla prima domanda senza rispondere alla seconda, allora l'intenzione e l'azione non saranno logicamente indipendenti: «La verità dell'Argomento della connessione logica consiste, a mio parere, in questa interdipendenza che sussiste fra la verificazione delle premesse e la verificazione delle conclusioni nei sillogismi pratici» (p. 116 tr. it., p. 140). Non riassumerò la dimostrazione di tale rapporto circolare che non è necessaria per il mio scopo.

Ancora una volta facciamo il punto: completando la spiegazione causale mediante la spiegazione teleologica, abbiamo forse raggiunto quella comprensione della storia che nella mia prospettiva riconduco all'intelligenza narrativa[24]? A ben vedere, non abbiamo ancora dato conto di ciò che distingue la teoria della storia dalla teoria dell'azione. Il sillogismo pratico ha solo permesso di allungare, se così posso dire, la portata della prospettiva intenzionale dell'azione. Ecco perché la spiegazione teleologica da sola non basta a distinguere la storia dall'azione. Di fatto, noi abbiamo fin qui parlato di storia in termini assai formali: un sistema, abbiamo detto, è «un frammento della storia di un mondo» (p. 49). Ma tale asserzione vale per qualsiasi mondo possibile che soddisfi ai criteri di un *Tractatus-world*. Una sola volta, il termine di storia, nel senso concreto di *story*, compare nell'analisi della spiegazione teleologica. Esso viene introdotto in questo modo: si può osservare con Wittgenstein che una condotta intenzionale è simile all'uso del linguaggio—«È un insieme di gesti con cui io voglio dire (*mean*) qualcosa» (p. 114, *tr. it.*, p. 138). Ora, l'uso e la comprensione del linguaggio suppongono il contesto di una comunità linguistica che è una comunità di vita: «L'intento, leggiamo nelle *Ricerche filosofiche* (sezione 337), è adagiato nella situazione, nelle abitudini e nelle istituzioni umane». Ne consegue che non possiamo comprendere o spiegare teleologicamente una condotta che ci fosse del tutto estranea. È proprio questa referenza al contesto dell'azione che suscita l'annotazione secondo la quale «l'intenzionalità del comportamento risiede in una storia (*story*) riguardante l'agente» (p. 115, *tr. it.*, p. 139). Non basta fissare l'equivalenza tra intenzionalità e spiegazione teleologica per dare conto della spiegazione in materia storica. Bisogna fornire un equivalente logico al rapporto tra l'intenzione e il suo contesto, il quale, in storia, è fatto delle circostanze e degli effetti non voluti dell'azione.

Per avvicinarsi ancora di più allo statuto proprio della spiegazione in campo storico von Wright introduce il concetto di spiegazione quasi causale. In generale, la spiegazione quasi causale è del tipo: «ciò è accaduto perché». Esempio: il popolo si è sollevato perché il governo era

[24] Tralascio la discussione riguardante la compatibilità tra spiegazione teleologica e spiegazione causale. Ne parlo solo nella misura in cui l'argomentazione conferma l'irriducibilità della prima alla seconda. L'argomentazione consiste essenzialmente nel dire che le due spiegazioni non hanno il medesimo *explanandum*; si tratta di fenomeni collocati sotto descrizioni differenti: sul versante della spiegazione causale sono dei movimenti corporali, sull'altro versante un comportamento intenzionale. Dal momento che non hanno il medesimo *explanandum*, le due spiegazioni sono compatibili. Quel che è invece escluso è il ricorso contemporaneo

corrotto. La spiegazione è detta causale perché l'*explanans* si riferisce ad un fattore che ha preceduto l'*explanandum*. Ma la spiegazione è solo quasi causale per due ragioni. Una ragione negativa: la validità dei due enunciati non esige—come nel caso della spiegazione causale e nella spiegazione quasi teleologica—la *verità* di una connessione nomica. La ragione positiva: il secondo enunciato ha una struttura logica implicita—il fine della sollevazione era quello di sbarazzarsi del male di cui il popolo soffriva.

Qual è allora il rapporto tra la spiegazione quasi causale e la spiegazione teleologica? Diciamo anzitutto che essa non rappresenta l'unico modo di spiegazione. La storia sembra essere, dal punto di vista esplicativo, un genere misto. Così, se c'è posto per delle spiegazioni di tipo causale, «tale posto è affatto peculiare e tipicamente subordinato a altri tipi di spiegazione» (p. 135, *tr. it.*, p. 158)[25].

La spiegazione causale la troviamo in due forme principali: la spiegazione in termini di condizioni sufficienti (perché quel tipo di situazione si è realizzato necessariamente?); la spiegazione in termini in condizioni necessarie (come è stato possibile?). La subordinazione di queste due forme di spiegazione causale agli altri tipi di spiegazione può esser mostrata nel modo seguente. Prendiamo le rovine di una città. Quale può essere sta-

alle due spiegazioni: così io non posso al tempo stesso alzare il braccio e osservare, per esempio su uno schermo, i cambiamenti che sopraggiungono nel mio cervello. Quando io osservo, lascio che le cose accadano; quando agisco io le faccio accadere. È quindi una contraddizione in termini lasciare accadere e al tempo stesso far accadere la medesima cosa nel medesimo momento. Nessuno, per conseguenza, può osservare le cause dei risultati delle proprie azioni di base, nel senso che è stato precedentemente attribuito al termine risultato. Irriducibili l'una all'altra, compatibili entrambe, la spiegazione causale e la spiegazione teleologica si fondono nel senso che noi attribuiamo all'azione: «La base concettuale dell'azione, si potrebbe dire, è in parte la nostra ignoranza (non consapevolezza) dell'azione di cause e, in parte, la nostra sicurezza che certi cambiamenti accadranno solo se entreremo in azione» (p. 130 tr. it., p. 153).

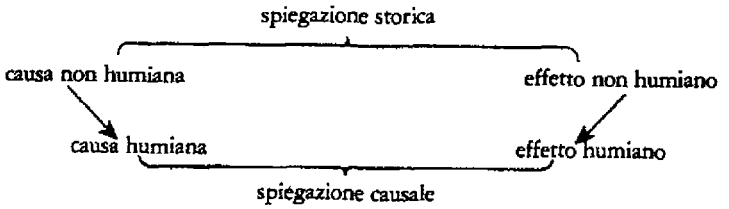
25 In una importante nota (pp. 200-201), von Wright, fedele in questo a Wittgenstein, resiste a qualsiasi riforma linguistica che voglia escludere la terminologia causale dalla storia, in ragione della possibile confusione tra le categorie causali troppo esclusivamente dipendenti dal modello hempeliano. Una cosa è chiedersi se la terminologia causale è appropriata alla storia, un'altra se tale categoria causale si applica a questa disciplina.

ta la causa della sua distruzione? Una inondazione o una invasione? Abbiamo una causa di tipo humiano—un evento fisico—e un effetto di tipo humiano—un altro evento fisico (la conquista considerata come agente fisico). Ma questo frammento di spiegazione causale non appartiene, in

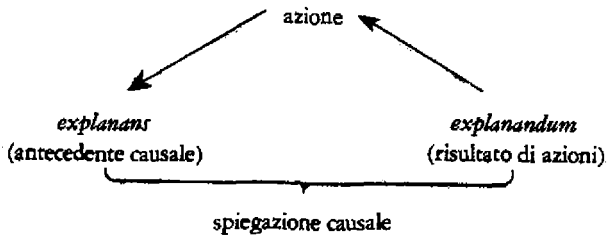
quanto tale, alla storia. Dipende solo in modo indiretto dalla storia, nella misura in cui, dietro la causa materiale, si disegna un retroterra di rivalità politiche tra città e nel quale, al di là dell'effetto materiale, si sviluppano le conseguenze politiche, economiche e culturali del disastro. È questa causa non di tipo humiano e questo effetto non humiano che la spiegazione storica intende connettere. In questo primo tipo, allora, «il ruolo della spiegazione causale propriamente detta, consiste, spesso, nel collegare le cause non humiane del suo *explanans* con gli effetti non humiani del suo *explanandum*» (p. 137, *tr. it.*, p. 161)[26].

Ecco ora la spiegazione in termini di condizioni necessarie: come gli abitanti di una data città hanno potuto costruire una cinta di mura tanto colossale? L'*explanandum* è un effetto humiano: queste mura che stanno in piedi. L'*explanans* è ugualmente una causa humiana: i mezzi materiali applicati alla costruzione. Ma la spiegazione è storica solo se compie una sorta di deviazione attraverso l'azione (urbanesimo, architettura, ecc.). L'*explanandum* è allora il risultato di questa azione, nel senso in cui abbiamo detto che il risultato dell'azione non era un effetto humiano. Ancora una volta la spiegazione causale è un segmento della spiegazione storica, la quale comporta anche un segmento non nomico (causale)[27].

26 Questo primo tipo può essere così schematizzato (p. 137 tr. it., p. 161):



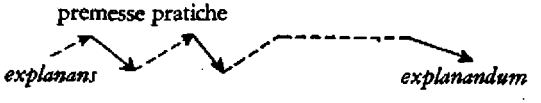
27 Questo secondo tipo può essere così schematizzato (p. 138 tr. it., p. 162):



Quanto alla spiegazione quasi causale, essa è singolarmente più complessa delle precedenti. La risposta alla domanda *perché?* è straordinariamente ramificata. L'esempio precedentemente introdotto (il popolo si è sollevato perché il suo governo era corrotto) nasconde la complessità reale del lavoro dello storico. Prendiamo la tesi secondo la quale la Prima Guerra mondiale è scoppiata «perché» l'arciduca d'Austria è stato assassinato a Sarajevo nel luglio 1914. Che tipo di spiegazione si intende così fornire? Ammettiamo, per le necessità interne dell'argomentazione, che la causa e l'effetto sono logicamente indipendenti, in altri termini che i due avvenimenti sono considerati come differenti[28]. In questo senso la spiegazione è di forma causale. Ma la *mediazione* vera e propria è fornita da tutte le diverse motivazioni che segnano tutte le diverse parti in gioco. Questi insiemi di motivazioni devono essere schematizzati grazie ad altrettante inferenze pratiche, che producono fatti nuovi (grazie al legame che abbiamo sottolineato tra intenzione e azione nel sillogismo pratico); questi fatti costituiscono delle situazioni nuove per tutti gli agenti; questi ultimi apprezzano la loro situazione incorporando il fatto compiuto alle premesse delle loro nuove inferenze pratiche, le quali a loro volta generano dei fatti nuovi, che segnano le premesse delle nuove inferenze pratiche operate dalle diverse parti in presenza[29].

La spiegazione quasi causale risulta così essere più complessa della spiegazione razionale nel senso inteso da W. Dray. Quest'ultima ricopre soltanto i segmenti propriamente teleologici di un modello «misto»: causale-teleologico. Questi segmenti derivano certamente «da un

[28] La spiegazione quasi-causale può essere così schematizzata (p. 143 tr. it., p. 167):



[29] L'indipendenza dei due avvenimenti, nota von Wright, è discutibile se l'avvenimento descritto è che la Prima Guerra mondiale «scoppia»; non è forse un termine di «*colligation*», la cui descrizione completa include l'incidente di Sarajevo? La discussione andrebbe all'infinito se noi perdessimo di vista il fatto che è sempre rispetto a una certa descrizione che un avvenimento è dipendente o indipendente. In questo senso la spiegazione quasi causale dipende da una descrizione particolarmente analitica degli avvenimenti. Mandelbaum a questo proposito ricorderebbe che questo uso atomistico della causalità deriva dalla presa globale del processo ininterrotto, che tocca entità continue del tipo della nazione (cfr. III cap., Le entità di primo ordine della storiografia).

insieme di enunciati singoli che costituiscono le premesse di inferenze pratiche» (p. 142). Ma, se è vero che questi segmenti di inferenza non si riducono a delle connessioni nomiche, la spiegazione quasi causale, per contro, non si riduce alla ricostruzione di un calcolo come nella spiegazione razionale.

Nel complesso, la spiegazione quasi causale restituisce correttamente numerosi caratteri specifici della spiegazione in campo storico. Anzitutto, la congiunzione tra la spiegazione causale e la teoria dell'azione grazie al fenomeno di *intervento* permette di includere nel modello misto la referenza della storia ad *azioni* umane il cui significato in quanto azione è attestato dalla convinzione secondo la quale l'agente ha il potere di fare quello che fa. Inoltre, i segmenti teleologici dello schema esplicativo stanno a dire che è ragionevole chiedersi da storico quali siano le intenzioni degli attori della storia nei termini di una inferenza pratica che dipende da una logica specifica, la stessa che è stata inaugurata dalla teoria aristotelica del sillogismo pratico. Infine, il modello esprime la necessità di coordinare questi nuclei di poter-fare e questi segmenti di inferenza pratica con dei segmenti non pratici e non teleologici di tipo propriamente causale.

Per contro, ci si può chiedere se, nonostante lo straordinario sforzo per ricondurre i diversi modi di spiegazione ad un modello logico di grande efficacia, i diversi tipi di spiegazione non siano ancora più dispersi.

Sono stati infatti proposti almeno tre schemi di spiegazione storica senza che si faccia vedere come i primi due sono incorporati nel terzo. Inoltre, un fattore importante di dispersione risulta al livello causale: entro un approccio propriamente analitico, si è condotti a distinguere tra fattori «esterni» (clima, tecnologia, ecc.) e fattori «interni» (motivi, ragioni di agire), senza che si possa dire quali sono «cause» e quali «effetti». Sembra che qui manchi un fattore di integrazione, di cui le ideologie sottolineano l'importanza e forse l'ineluttabilità. Per parte sua, il campo di motivazione contiene fattori tanto disparati come ordini, impedimenti, pressioni normative, segni di autorità, sanzioni, ecc., che accrescono il carattere dispersivo della spiegazione. Non si vede affatto come queste cause tanto eterogenee siano incorporate nelle premesse dei sillogismi pratici. Siamo qui di fronte alla pretesa propria delle spiegazioni globali del tipo del materialismo storico. Dal momento che è ugualmente impossibile provarlo grazie a delle ragioni a priori o rifiutarlo sulla sola base dell'esperienza, bisogna riconoscere che «il criterio fondamentale della loro verità

è la loro fecondità» (p. 145, *tr. it.*, p. 169). Il confine tra spiegazione scientifica e ideologia si rivela qui assai fragile, in assenza di un tentativo, che ritroveremo solo in Hayden White, per integrare alla spiegazione storica delle variabili più numerose di quelle prese in considerazione da von Wright e per conferire a tutti questi modi esplicativi l'unità di uno *stile*.

Per restare al modello della spiegazione quasi causale, nella sua presentazione più elementare, possiamo chiederci che cosa assicura l'unità tra i segmenti nomici e i segmenti teleologici all'interno dello schema d'insieme: questa discontinuità all'interno del modello, unita agli altri fattori di dispersione della spiegazione sopra menzionati, porta a chiedersi se non manchi un filo conduttore dell'ordine della comprensione, per tenere insieme i segmenti nomici e i segmenti teleologici della spiegazione quasi causale. Questo filo conduttore, a mio avviso, è l'intrigo, in quanto *sintesi dell'eterogeneo*. L'intrigo, in effetti, «comprende», entro una totalità intelligibile, delle circostanze, degli scopi, delle interazioni, dei risultati non voluti. Non si può dire, allora, che l'intrigo è per la spiegazione quasi causale quello che, come s'è visto, la sicurezza del poter-fare era per l'intervento di un agente in un sistema nomico, e quello che l'intenzionalità era per la spiegazione teleologica? Non occorre, allora, analogamente, che la spiegazione causale sia preceduta dalla comprensione narrativa, nel senso in cui si è potuto dire che normalmente «una spiegazione teleologica della azione è preceduta da un atto di comprensione intenzionalistica di certi dati comportamentali» (p. 132, *tr. it.*, p. 155)? Non è forse perché, quando comprendiamo un intrigo, noi prendiamo insieme dei segmenti nomici e dei segmenti teleologici, che cerchiamo un modello di spiegazione adeguato a questa concatenazione eminentemente eterogenea che è messo ben in evidenza dal diagramma della spiegazione quasi causale?

Trovo nella stessa analisi di von Wright una certa giustificazione della mia interpretazione: si dice che ogni risultato di un sillogismo pratico crea un fatto nuovo che cambia «il retroterra di motivazione» concernente l'azione dei diversi agenti storici. Ma tale cambiamento non è forse ciò che noi abbiamo sempre chiamato circostanze dell'azione, e che il racconto ricomprende nell'unità dell'intrigo? La forza dello schema esplicativo non è forse quella di generalizzare la nozione di *circostanza* fino al punto di fargli designare non soltanto una situazione iniziale ma tutte le situazioni intermedie che, con la loro novità, costituiscono un retroterra di motivazioni nel campo delle interazioni? Che un fatto segni le premesse di una inferenza pratica, che un fatto nuovo emerga dalla conclusione delle premesse, ecco ciò che deve essere inteso come sintesi dell'eterogeneo, prima

che la logica della spiegazione ne proponga una riformulazione più adeguata. Ma tale riformulazione, lungi dal sostituirsi alla comprensione narrativa, resta l'approssimazione di una operazione più originaria, dello stesso livello della certezza del poter-fare e dello stesso livello della descrizione intenzionale di un comportamento.

II. Argomentazioni «narrativiste»

L'accostamento tra storia e racconto, abbiamo detto all'inizio di questo capitolo, è nato dalla congiunzione di due movimenti di pensiero; all'indebolimento e al fallimento del modello nomologico ha corrisposto una rivalutazione del racconto e delle sue risorse di intelligibilità. Sta di fatto che per i difensori del modello nomologico, il racconto era un modo di articolazione troppo elementare e troppo povero per poter avanzare pretese di tipo esplicativo. Direi, facendo uso del vocabolario proposto nella prima parte, che per questi autori il racconto ha solo un carattere episodico e non un carattere configurante[30]. Ecco perché, tra storia e racconto, essi vedevano una rottura epistemologica.

Il problema è allora quello di sapere se l'aver riconquistato taluni tratti configuranti del racconto giustifica la speranza di conferire alla comprensione narrativa il valore di spiegazione, nella misura in cui, parallelamente, la spiegazione storica non viene più misurata a partire dalla e sulla base del modello nomologico. Il mio personale contributo a questo problema deriverà, come vedremo[31], dal riconoscimento che una concezione «narrativista» della storia è in grado di rispondere solo parzialmente a tale attesa. Tale concezione ci dice su quale modalità *previa* di comprensione la spiegazione è innestata, ma non ci fornisce un equivalente o il sostituto narrativo della spiegazione. Ecco perché andremo alla ricerca di un legame più *indiretto* tra spiegazione storica e comprensione narrativa. La presente ricerca non sarà stata, comunque, inutile nella misura in cui avrà consentito di isolare una componente necessaria, ma non sufficiente, della conoscenza storica. Uno scacco parziale è anche un successo parziale.

30 Cfr. la prima parte, cap. III, a proposito delle implicazioni temporali di *mimesis* II.

31 Cfr. cap. III.

1. *La «frase narrativa» secondo Arthur Danto*

È notevole il fatto che la prima difesa in favore di una interpretazione narrativista della storia sia stata formulata nell'ambito della filosofia analitica. La troviamo nell'opera di Arthur Danto, *Analytical Philosophy of History*[32].

Il filo conduttore dell'argomentazione non è tanto l'epistemologia della storiografia, così come è praticata dagli storici, quanto piuttosto il quadro concettuale che regola l'uso di un certo tipo di frasi che chiamiamo narrative. L'indagine si colloca entro la filosofia analitica, se con tale termine intendiamo la descrizione dei nostri modi di pensare e di parlare a proposito del mondo, e correlativamente la descrizione del mondo così come questi modi di pensare ci obbligano a concepirlo. La filosofia analitica, intesa in questo modo, è essenzialmente una teoria delle descrizioni.

Applicata alla storia, questa concezione analitica della filosofia ci porta a chiederci in quale misura i nostri modi di pensare e di parlare intorno al mondo comportino delle frasi con verbi al passato e degli enunciati irriducibilmente narrativi. Ora è proprio questo, secondo Danto, il tipo di problemi accuratamente eluso dall'empirismo il quale conosce solo verbi al presente correlativi a enunciati di tipo percettivo. L'analisi linguistica comporta, in tal modo, una *descrizione metafisica* dell'esistenza storica[33]. In forza di un approccio che diremmo quasi kantiano, la filosofia analitica della storia esclude, in linea di principio e anche di ipotesi, quella che l'autore chiama «filosofia sostanzialista» della storia, in una

[32] Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, tr. it., *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971.

[33] Questa definizione del compito della filosofia analitica è vicina alla difesa pronunciata da Strawson all'inizio di *Individus*, a favore di una metafisica descrittiva, che contrappone ad una metafisica revisionista. Per contro, questa implicazione di una metafisica descrittiva entro una analisi del dispositivo concettuale e linguistico si oppone fortemente alla tendenza propria dello strutturalismo francese a concepire il dispositivo concettuale e linguistico come chiuso su se stesso ed estraneo a qualsiasi referenza extra-linguistica. Applicata alla storia questa concezione tende a fare dell'avvenimento un semplice «effetto di discorso». Questo idealismo linguistico è del tutto estraneo alla filosofia analitica, per la quale l'analisi dei nostri modi di pensare e di parlare del mondo e la metafisica descrittiva sono reciprocamente convertibili. Su questo punto la filosofia analitica si avvicina alla filosofia ermeneutica, anche se questa deriva più facilmente da una spiegazione dell'essere storico in direzione del linguaggio adeguato a questo essere storico.

parola la filosofia della storia di tipo hegeliano. Ad essa attribuisce infatti la pretesa di cogliere la totalità della storia, e questo è vero; ma la filosofia analitica interpreta così questa pretesa: parlare della totalità della storia vuol dire comporre un quadro d'insieme del passato e del futuro; ora, pronunciarsi sul futuro vuole dire estrapolare delle configurazioni e delle concatenazioni dal passato in direzione dell'avvenire; tale estrapolazione, a sua volta, elemento costitutivo della profezia, consiste nel parlare del futuro nei termini che sono adeguati al passato. Ma non può esserci storia del futuro (né tantomeno, come vedremo più avanti, storia del presente) a causa della natura delle frasi narrative, le quali ridescrivono gli eventi passati alla luce di eventi ulteriori sconosciuti agli stessi attori. A sua volta, un tale significato non può essere conferito agli eventi «se non entro il contesto di una narrazione storica (*story*)» (p. 11). Il difetto delle filosofie della storia di marca sostanzialista è, quindi, quello di scrivere al futuro delle frasi narrative che possono essere solo al passato.

L'argomentazione è impeccabile nella misura in cui è formulata in termini negativi: se la filosofia della storia è il pensiero della totalità della storia, essa non può essere l'espressione del discorso narrativo adeguato al passato. Ma l'argomentazione non può eliminare l'ipotesi secondo la quale il discorso sulla totalità della storia non sia di natura narrativa e costituisca il proprio senso facendo ricorso ad altri mezzi. La filosofia hegeliana della storia non è certamente narrativa. Anche l'anticipazione del futuro in una filosofia o in una teologia della speranza non è narrativa. Al contrario, la narrazione è reinterpretata a partire dalla speranza, dal momento che taluni eventi fondatori—l'Esodo, la Resurrezione—sono interpretati come scansioni della speranza.

Fino a quando l'argomentazione viene mantenuta nella sua forma negativa, presenta il duplice merito, da un lato di delimitare, in un modo che diremmo kantiano, l'ambito di validità delle frasi narrative e dall'altro di fissare ad esse un limite. Come dice molto giustamente Danto, il discorso narrativo è *intrinsecamente incompleto*, dal momento che ogni frase narrativa è soggetta a revisione da parte di uno storico successivo, ma tutto quello che di sensato si dice a proposito della storia non è necessariamente di tipo narrativo. Questa seconda implicazione si ritorce contro il versante dogmatico presente nella filosofia analitica della storia, nonostante la propria andatura volutamente critica quando essa fissa i limiti interni della conoscenza storica. Non è certo che «il filosofo sostanzialistico della storia intende fare sul futuro asserzioni dello stesso tipo di

quelle che lo storico cerca di fare per il passato» (p. 26, *tr. it.*, p. 42).

I presupposti di una filosofia analitica della storia sono così formulati; lo studio delle frasi narrative si presenta quindi come lo studio di una *classe* di frasi. Essa stabilisce l'aspetto *differenziale* della conoscenza storica e, in questo senso, risponde alla caratteristica *minimale* della storia. Ma non dirò che essa raggiunge il nucleo della comprensione storica, nella misura in cui il «contesto di una storia» non è definito dalla struttura della frase narrativa. Manca l'aspetto più propriamente discorsivo di cui ci occuperemo più avanti.

Lo studio si basa sulla teoria delle descrizioni applicata ad un settore particolare della realtà, cioè i mutamenti prodotti dall'azione umana. Ora un medesimo mutamento frutto dell'azione umana può essere collocato entro la cornice di descrizioni diverse. La frase narrativa è una delle possibili descrizioni dell'azione umana. Diremo più avanti ciò che la distingue dai resoconti che dell'azione vengono forniti nel contesto di quella che viene abitualmente chiamata teoria dell'azione.

L'idea ingegnosa di Danto è di affrontare la teoria della frase narrativa attraverso una sorta di deviazione: la critica del pregiudizio secondo il quale il passato è determinato, fissato, eternamente immobile nel suo essere, mentre solo il futuro sarebbe aperto, non deciso (nel senso dei «futuri contingenti» di Aristotele e degli Stoici). Questo presupposto si basa sull'ipotesi secondo la quale gli avvenimenti sarebbero raccolti in una sorta di ricettacolo nel quale essi non possono essere alterati, il loro ordine di comparsa non potrebbe mutare, niente potrebbe essere aggiunto al loro contenuto, salvo una aggiunta in termini di continuazione. Una descrizione completa di un avvenimento dovrebbe, allora, registrare tutto ciò che è accaduto e nell'ordine in cui è accaduto. Ma chi potrebbe essere in grado di fare ciò? Solo un Cronista Ideale potrebbe essere il testimone assolutamente fedele e assolutamente sicuro di questo passato interamente determinato. Tale Cronista Ideale sarebbe dotato della facoltà di fornire una trascrizione istantanea di ciò che succede, di accrescere in modo puramente addizionale e cumulativo la sua testimonianza, via via che gli eventi si aggiungono agli eventi. In rapporto a questo ideale di descrizione completa e definitiva, il compito dello storico sarebbe solo quello di eliminare le frasi false, di ristabilire l'ordine perturbato delle frasi vere e di aggiungere ciò che manca alla testimonianza.

La confutazione di questa ipotesi è semplice. Una classe di descrizioni fa difetto a questa cronaca assoluta: è precisamente quella entro la quale un avvenimento non può essere attestato da nessun testimone, e cioè che

la verità intera riguardante questo avvenimento non può essere conosciuta che *a posteriori* e spesso molto tempo dopo che è accaduto. Ora è proprio questo il tipo di storia (*story*) che solo uno storico può raccontare. In una parola, quel che abbiamo dimenticato è di fornire al Cronista Ideale la conoscenza del futuro.

Possiamo ora definire le frasi narrative: «Esse si riferiscono ad almeno due eventi temporalmente separati, anche se descrivono il primo evento cui si riferiscono» (p. 143, *tr. it.*, p. 195). Più precisamente: «Esse si riferiscono a due eventi E_1 e E_2 distinti e temporalmente separati. Esse descrivono il primo degli eventi a cui ci riferiamo» (p. 152, *tr. it.*, p. 208). Bisogna aggiungere: i due avvenimenti devono essere entrambi passati in rapporto al tempo dell'enunciazione. Tre posizioni temporali sono perciò implicate nella frase narrativa: quella dell'evento descritto, quella dell'evento in funzione del quale il primo è descritto, quella del narratore; le due prime posizioni temporali riguardano l'enunciato, la terza riguarda l'enunciazione.

L'esempio paradigmatico sul quale si fonda l'analisi, è la frase seguente: nel 1717 nacque l'autore del *Neveu de Rameau*. Nessuno, a quell'epoca, poteva pronunciare una tale frase che ridescrive l'evento della nascita di un bimbo alla luce di un altro evento, la pubblicazione da parte di Diderot della sua famosa opera. In altri termini, scrivere *Le Neveu de Rameau* è l'evento a partire dal quale il primo evento—la nascita di Diderot—viene ridescritto. Più avanti solleveremo il problema di sapere se questa frase, da sola, è caratteristica del racconto storico.

Questa analisi della frase narrativa ha diverse implicazioni epistemologiche. La prima prende la forma di un paradosso circa la causalità. Se un evento è significativo alla luce di eventi futuri, la caratterizzazione di un evento come causa di un altro può avvenire dopo l'evento stesso. Può sembrare, allora, che un evento successivo trasformi un evento precedente in causa, quindi che una condizione sufficiente dell'evento antecedente si produca dopo l'evento stesso. Ma si tratta di un sofisma: infatti ciò che è determinato a posteriori, non è qualcosa dell'evento bensì il predicato «essere causa di...». Bisogna quindi dire: E_2 è una condizione necessaria perché E_1, entro una descrizione appropriata, sia una causa. Abbiamo semplicemente ripetuto in altri termini, che «essere causa di...» non è un predicato accessibile al Cronista Ideale ed è caratteristico solo delle frasi narrative. Numerosi sono gli esempi di questi usi retrospettivi della categoria di causa. Uno storico dirà volentieri: «Aristarco ha anticipato nel 270

avanti Cristo la teoria pubblicata da Copernico nel 1543 dopo Cristo». Espressioni analoghe—anticipare, cominciare, precedere, provocare, suscitare—appaiono solo nelle frasi narrative. In gran parte il concetto di significato dipende da questa particolarità propria delle frasi narrative. Per colui che visita il luogo di nascita di un uomo celebre, questo luogo ha significato o importanza solo alla luce di eventi futuri. In questo senso, per il Cronista Ideale, che pure è un testimone perfetto, la categoria di significato è priva di senso.

Una seconda implicazione epistemologica è ancor più interessante, poiché essa permette di distinguere la descrizione *propriamente narrativa* dalla descrizione ordinaria dell'azione. Ed è a questo proposito che Danto dice qualche cosa che Dray non poteva anticipare con il suo modello di spiegazione razionale, modello che conosce solo il calcolo degli attori della storia nel momento in cui essa si produce. Certo, i due modi descrittivi hanno in comune il ricorso a verbi che possiamo chiamare verbi di progetto (*project verbs*). Questi verbi non si limitano a descrivere una azione particolare; espressioni come «fare la guerra» o «allevare del bestiame», «scrivere un libro» contengono dei verbi che ricoprono numerose azioni particolari, che possono essere del tutto discontinue e comportare numerosi individui entro una struttura temporale di cui il narratore è responsabile. Si incontrano in storia innumerevoli esempi e utilizzi di verbi di progetto, che organizzano molteplici micro-azioni entro un'unica azione globale. Ma, nel discorso ordinario sull'azione, il senso di un verbo di progetto non è affatto segnato dall'*esito* dell'azione: che sia realizzata o meno, che riesca o che fallisca. Per contro se la storia si caratterizza grazie ad enunciati che danno conto della verità di un accadimento particolare in funzione di certi eventi ulteriori—in particolare in funzione delle sue conseguenze non volute—la verità di questi enunciati concernenti gli eventi ulteriori è rilevante per il senso stesso della descrizione narrativa.

La teoria della frase narrativa ha in tal modo un valore discriminante in rapporto al discorso dell'azione nel linguaggio ordinario. Il fattore discriminante sta nella «ristrutturazione retroattiva del passato» (p. 168, *tr. it.*, p. 229) compiuta mediante la descrizione propriamente narrativa dell'azione. Tale ristrutturazione va assai lontano: nella misura in cui la messa in prospettiva temporale del passato mette l'accento sulle conseguenze non volute, la storia tende ad attenuare l'accento intenzionale dell'azione stessa: «Frequentemente o quasi tipicamente, le azioni degli uomini, secondo le descrizioni che di esse si danno mediante le proposizioni

narrative, non sono intenzionali» (p. 182, *tr. it.*, p. 250). Quest'ultimo aspetto accentua lo scarto tra teoria dell'azione e teoria della storia: «infatti l'essenziale della storia non è di conoscere le azioni come potrebbe farlo un testimone, ma di conoscerle come fanno gli storici, in rapporto agli eventi successivi e come parti di totalità temporali» (p. 183, *tr. it.*, p. 251)[34]. Questo scarto tra teoria dell'azione e teoria narrativa ci aiuta a meglio comprendere in che senso la descrizione narrativa è solo una descrizione insieme ad altre.

Ultima conseguenza: *non c'è storia del presente*, nel senso strettamente narrativo del termine. Questa non potrebbe essere altro che una anticipazione di ciò che gli storici futuri potranno scrivere su di noi. La simmetria tra spiegare e predire, tipica delle scienze nomologiche, è spezzata proprio al livello dell'enunciato storico. Se una siffatta narrazione del presente potesse essere scritta e conosciuta da noi, noi potremmo, a nostra volta, falsificarla, facendo il contrario di quello che essa predice. Noi non sappiamo assolutamente ciò che gli storici del futuro diranno di noi. Non solo non sappiamo quali eventi si produrranno, ma nemmeno sappiamo quali eventi saranno considerati importanti. Bisognerebbe poter prevedere gli interessi degli storici futuri per prevedere le descrizioni che essi daranno delle nostre azioni. L'asserzione di Peirce che «il futuro è aperto» vuole dire questo: «nessuno ha mai scritto la storia del presente». Quest'ultima annotazione ci riporta al nostro punto di partenza: il limite interno degli enunciati narrativi.

In che misura l'analisi della frase narrativa illumina il problema dei rapporti tra la comprensione narrativa e la spiegazione storica?

Danto non afferma mai che la teoria della storia venga esaurita dall'analisi delle frasi narrative. In nessun punto afferma che un testo storico si riduca ad una successione di frasi narrative. I vincoli imposti alla descrizione vera di un evento da parte della struttura temporale della frase narrativa costituiscono solo una «caratterizzazione minima dell'attività storica» (p. 25, *tr. it.*, p. 41).

È vero che la stessa scelta della frase narrativa come vincolo minimale potrebbe lasciare intendere che gli enunciati che descrivono degli eventi puntuali o comunque datati, alla luce di altri eventi puntuali o da-

[34] Ritornerò nella quarta parte sul problema della testimonianza come categoria irriducibile del rapporto al *passato*.

tati, costituiscono gli atomi logici del discorso storico. Ma, almeno fino al capitolo x, ci si occupa solo di «descrizioni vere di eventi nel *loro* passato» (contro la pretesa dei filosofi della storia di descrivere anche degli eventi nel *loro* futuro) (p. 25). Sembra riconosciuto che gli eventi storici, presi uno per uno, hanno tutti la seguente forma: «Che cosa è accaduto ad *x* durante questo intervallo di tempo?» Niente sta a dire che il discorso storico esiga delle connessioni distinte dalla struttura, a sua volta complessa, della frase narrativa. Ecco perché *spiegare* e *descrivere*—nel senso della frase narrativa—sono stati a lungo ritenuti assolutamente indistinguibili. Danto non vuol saperne né della distinzione crociana tra cronaca e storia[35], né della distinzione di Walsh tra un racconto puro e semplice (*plain*), che si limiterebbe a riportare ciò che è accaduto, e un racconto significativo (*significant*), che fisserebbe delle connessioni tra i fatti. Infatti un semplice racconto non si limita semplicemente a riferire degli eventi nel loro ordine di accadimento. Un elenco di fatti senza legame tra di loro non è un racconto. Ecco perché anche descrivere e spiegare non si distinguono affatto. Ovvero, per usare la forte espressione di Danto, «la storia è un tutt'uno» (*History is all of a piece*). Quel che si può distinguere, è il racconto e le prove materiali che lo giustificano: un racconto non si riduce affatto ad un sommario del proprio apparato critico, sia che si intenda il suo apparato concettuale o il suo apparato documentario. Ma la distinzione tra il racconto e il suo supporto concettuale o documentario non vuol dire distinguere due livelli di composizione. Spiegare perché qualcosa è accaduta e descrivere ciò che è accaduto coincidono. Un racconto che non riesce a spiegare è meno di un racconto; un racconto che spiega è un racconto puro e semplice.

E niente dice che quel tanto in più che il racconto fa rispetto ad una semplice elencazione di eventi sia diverso rispetto alla struttura di doppia referenza della frase narrativa, grazie alla quale il senso e la verità di un evento sono relativi al senso e alla verità di un altro even-

35 Ritorneremo su questa distinzione che non ha qui il suo luogo corretto: essa non riguarda una differenza di grado epistemologico, bensì una relazione differente con il passato; per Croce, la cronaca è la storia separata dal presente vivo e, in tal senso, applicata ad un passato morto. La storia propriamente detta è visceralmente legata al presente e all'azione: in questo senso ogni storia è storia contemporanea. Questa affermazione non ha come ambito né un conflitto di metodo, né un conflitto tra metodo e verità, bensì il problema più vasto dei rapporti tra la retrospezione storica e l'anticipazione del futuro legata all'azione, e di cui ci occuperemo nella quarta parte.

to. Ecco perché la nozione di intrigo o di struttura narrativa non sembra estranea alla logica della frase narrativa; è come se la descrizione di un evento antecedente in funzione di un evento posteriore fosse già un intrigo in miniatura.

Ci si può comunque chiedere se le due nozioni non si sovrappongano. Così, quando l'autore considera l'attività inevitabilmente selettiva del racconto storico, sembra far ricorso ad un fattore strutturale più complesso: «Ogni tipo di narrazione, richiederebbe e presupporrebbe criteri di pertinenza, secondo cui le cose andrebbero incluse o escluse» (p. 132, *tr. it.*, p. 191); «un racconto menziona soltanto gli eventi significativi» (*ibid.*). Ma l'organizzazione narrativa che conferisce agli eventi un significato o una importanza (il termine *significance* ha entrambe le connotazioni) è semplicemente una espansione della frase narrativa[36]?

A mio avviso, se il problema del rapporto tra testo e frase non viene posto come tale, ciò dipende dall'accento eccessivo posto sulla disputa che l'autore sviluppa contro il fantasma della descrizione completa, e per il fatto che questo fantasma viene esorcizzato mediante l'analisi della frase narrativa.

Pure il problema si ripresenta con la questione di sapere se la spiegazione mediante leggi abbia ancora un posto in storia, dal momento che «un racconto è già per forza di cose una *forma* di spiegazione» (p. 201). Danto, effettivamente, non si oppone frontalmente a Hempel: si limita ad osservare che i sostenitori del modello nomologico, così preoccupati della struttura forte dell'*explanans*, non vedono che questo *explanans* funziona all'interno di un *explanandum* che è già un racconto, quindi che è già «coperto» da una descrizione che vale come spiegazione. È possibile coprire un evento mediante il ricorso ad una legge generale solo se esso figura nel linguaggio come un fenomeno all'interno di una certa descrizione, quindi iscritto in una frase narrativa. Per conseguenza, Danto può essere nei confronti del modello nomologico più liberale e ambivalente di quanto non lo sia William Dray[37].

36 Sembrerebbe così nel caso della *consequential significance*: «Se un evento precedente non è significativo rispetto ad un evento posteriore di una narrazione, esso non è pertinente a quella narrazione» (p. 134 tr. it., p. 185). Ma ci sono altri modi di significatività o di importanza per i quali la struttura testuale e la struttura di frase si sovrappongono con maggiori difficoltà: significatività o importanza pragmatica, teorica, rivelatrice, ecc.

37 A. Danto, cap. x: «Historical Explanation: The Problem of General Laws», (*op. cit.*, pp. 201ss.).

2. *Seguire una storia*

L'opera di W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*[38], dedicata al concetto della *followability* di una storia raccontata (*story*) ci porta un passo più avanti in direzione del principio strutturale del racconto. Questo concetto, a mio avviso, riempie una lacuna lasciata dall'analisi della frase narrativa. Se la doppia referenza della frase narrativa rispetto all'evento che essa descrive e rispetto ad un evento ulteriore alla luce del quale la descrizione viene fatta costituisce un valido elemento discriminante in rapporto ad altre descrizioni dell'azione, per esempio in funzione delle intenzioni e delle ragioni degli agenti stessi, allora anche la menzione di una differenza tra due date, tra due localizzazioni temporali, non basta a caratterizzare un racconto inteso come *connessione* tra eventi. Permane uno scarto tra la *frase* narrativa e il *testo* narrativo. È proprio questo scarto che la nozione di una storia «che si può seguire» cerca di colmare.

Ma è proprio all'interno della stessa ipotesi fondamentale che Gallie propone la sua analisi: e cioè: «sebbene contenga la comprensione o la spiegazione di un'opera di storia, questo contenuto deve essere valutato (*assessed*) in rapporto al racconto dal quale deriva e che contribuisce a sviluppare» (Prefazione, p. XI). La tesi è tanto prudente quanto ferma. Essa non nega che la spiegazione svolga altre funzioni rispetto a quella di raccontare; essa si limita ad affermare, da un lato, che la spiegazione non nasce dal nulla, bensì «procede», in un modo o nell'altro, da qualche discorso che ha *già* la forma narrativa; dall'altro che, in un modo o nell'altro, essa resta *«al servizio di»* una forma narrativa. Quest'ultima è quindi ad un tempo la matrice e la struttura di accoglienza della spiegazione. In tale senso, la tesi narrativista non dice nulla della struttura della spiegazione. Pure, entro tali limiti ben precisi, il suo compito è duplice: mostrare, da un lato, con quali strumenti di intelligibilità la comprensione fonda la spiegazione; dall'altro quale carenza inerente alla comprensione esige il supplemento della spiegazione. La nozione di *followability* ha l'ambizione di soddisfare questa duplice esigenza.

Ma allora che cosa è una storia che viene raccontata (*story*)? E che cosa vuol dire «seguire» una storia?

Una storia descrive una sequenza di azioni e di esperienze fatte da

38 *Op. cit.*

un certo numero di personaggi, sia reali che immaginari. Questi personaggi sono rappresentati entro situazioni che mutano o come in grado di reagire ai mutamenti delle situazioni. A loro volta, tali cambiamenti rivelano degli aspetti nascosti della situazione e dei personaggi e producono una nuova prova (*predicament*) che chiama in causa il pensiero, l'azione o entrambi. La risposta a tale prova porta la storia alla sua conclusione (p. 22).

Come si vede, questo abbozzo della nozione di storia (*story*) non è distante da quella che abbiamo in precedenza indicato come costruzione dell'intrigo. Se Gallie non ha ritenuto utile riferire il suo concetto di storia a quello di intrigo, ciò deriva certamente dal fatto che è meno interessato ai condizionamenti *strutturali* immanenti al racconto piuttosto che alle condizioni soggettive entro le quali una storia è *accettabile*. Sono queste condizioni che fanno sì che una storia possa essere seguita.

Seguire una storia, in effetti, vuol dire comprendere le azioni, i pensieri e i sentimenti successivi in quanto presentano una particolare direzione (*directedness*): intendiamo il fatto che siamo spinti in avanti dallo sviluppo, dal momento in cui rispondiamo a tale impulso con delle attese che riguardano il compimento e l'esito dell'intero processo. È fin d'ora possibile vedere come comprensione e spiegazione sono indissolubilmente congiunte in questo processo: «idealmente, una storia dovrebbe spiegarsi da se stessa» (*Ideally, a story should be self-explanatory*, p. 23). È solo nella misura in cui il processo viene interrotto o bloccato che noi domandiamo un supplemento di spiegazione.

Dire che siamo orientati in una certa direzione, vuol dire riconoscere alla «conclusione» una funzione teleologica, la medesima che abbiamo sottolineato nella nostra analisi del «punto finale»[39]. Ma, in risposta al modello nomologico, bisogna aggiungere che una «conclusione» narrativa non è qualcosa che si può dedurre o prevedere. Una storia che non prevedesse né sorprese, né coincidenze, né incontri, né riconoscimenti, non attirerebbe la nostra attenzione. Ecco perché bisogna seguire una storia fino alla sua conclusione, ed è cosa ben diversa rispetto al seguire una argomentazione la cui conclusione è necessaria. Più che essere prevedibile, una conclusione deve essere *accettabile*. Volgendo il nostro sguardo indietro, dalla conclusione verso gli episodi intermedi, dobbiamo poter dire che questa fine richiedeva questi eventi e questa catena di azioni. Ma questo sguardo volto all'indietro è reso possibile dal movi-

[39] Prima parte, cap. III, *mimesis* II.

mento orientato in senso teleologico delle nostre attese quando seguiamo la storia. L'incompatibilità, posta in termini astratti, tra la contingenza degli accadimenti e la accettabilità delle conclusioni è precisamente ciò che è smentito dalla possibilità che la storia offre di essere seguita. La contingenza è accettabile solo per uno spirito che congiunge all'idea di comprensione quella di dominio: seguire una storia vuol dire «trovare (gli eventi) *comunque* intellettualmente accettabili» (p. 31). L'intelligenza che è qui in esercizio non è quella che si rivolge alla legalità di un processo, bensì quella che risponde alla coerenza interna di una storia che unisce contingenza e accettabilità.

Il lettore non mancherà di rilevare la stupefacente parentela che tale affermazione presenta rispetto alla nozione di concordanza discordante che ho ricavato dall'uso aristotelico della *peripeteia* nell'ambito della teoria del *muthos*. La principale differenza con la serie delle critiche di tipo aristotelico, dovrebbe certo essere cercata sul versante del fattore soggettivo introdotto dalla nozione di attesa, di attrazione esercitata dal fine: in una parola dalla teleologia soggettiva che sta al posto dell'analisi strutturale. In tal senso, il concetto di *followability* viene ad essere spostato più verso una psicologia della ricezione che verso una logica della configurazione[40].

Se ora passiamo dal concetto di *story* a quello di *history*, bisogna anzitutto sottolineare la continuità che esiste tra i due. La strategia di Gallie è precisamente quella di iscrivere la discontinuità epistemologica—che

[40] Il posto dato alla simpatia in quella che io chiamo teleologia soggettiva conferma la diagnosi: quello che, secondo Gallie, regola la nostra attesa non è una qualche verità di natura induttiva, bensì la nostra simpatia o la nostra antipatia: una volta implicati in una storia di qualità, «we are pulled along by it, and pulled at by a far more compelling part of our human make-up than our intellectual presumptions and expectations» (p. 45). La preoccupazione di distinguere l'analisi dalla logica del modello nomologico rischia in effetti di farla pendere sul versante di una psicologia basata sulla risposta emozionale; è purtroppo questo scivolamento verso la psicologia che ha facilitato la critica all'opera di Gallie da parte dei successori di Hempel. A mio giudizio, un tale interesse per le condizioni psicologiche di ricezione di un'opera (narrativa o altro) non mi sembra da condannare; tale interesse ha il suo posto entro una ermeneutica per la quale il senso di un'opera si realizza nella lettura; ma, secondo le analisi che ho proposto nella prima parte, analisi dei rapporti tra *mimesis* II e *mimesis* III, le regole di accettazione devono essere costruite al tempo stesso *nell'*opera e *al di fuori* dell'opera. Analogamente, la nozione di interesse, sulla quale ritornerò nella quarta parte, non può essere eliminata da una teoria del racconto. Accettare, ricevere, vuol dire essere interessati.

non nega affatto—nel quadro della continuità dell'*interesse* narrativo. È questa strategia che, evidentemente, si contrappone alla problematica esposta nel capitolo precedente. Il problema sarà quello di sapere se l'analisi che segue ha una applicazione al di fuori della storia narrativa, che Gallie ritiene esemplare: essa ha per oggetto le azioni passate che hanno potuto essere registrate o che è possibile inferire sulla base di documenti o memorie; la storia che scriviamo è quella delle azioni i cui progetti o i cui risultati possono essere riconosciuti come connessi con quelli della nostra azione; in tal senso, ogni storia è frammento o segmento di un unico mondo della comunicazione; ecco perché ci aspettiamo dalle opere di storia, anche se restano opere isolate, che indichino entro i loro margini l'unica storia che pure nessuno può scrivere.

Se questa continuità narrativa tra *story* e *history* è stata in passato così poco notata, ciò dipende dal fatto che i problemi posti dalla rottura epistemologica tra finzione e storia, o tra mito e storia, hanno concentrato tutta l'attenzione sul problema della prova (*evidence*), a spese del problema ben più fondamentale di sapere che cosa costituisce l'*interesse* di un'opera storica. Ora è proprio questo interesse che assicura la continuità tra la storia nel senso della storiografia e il racconto ordinario.

In quanto racconto, ogni storia porta *su* «qualche esito positivo o su qualche scacco importante di uomini che vivono e lavorano insieme, all'interno di società o nazioni o in un qualsiasi altro gruppo organizzato in modo stabile» (p. 65). Ecco perché, nonostante il loro rapporto critico nei confronti del racconto tradizionale, le storie che trattano dell'unificazione o della disintegrazione di un impero, dell'ascesa o della caduta di una classe, di un movimento sociale, di una setta religiosa o di uno stile letterario, sono dei racconti. A questo proposito, la differenza tra individuo e gruppo non è affatto decisiva: le *saghe* e le antiche epopee erano già centrate su gruppi e non solo su individui isolati: «Ogni storia (*history*) è, come la *saga*, fondamentalmente un racconto di eventi nei quali il pensiero e l'azione umana giocano un ruolo predominante» (p. 69). Anche quando la storia riguarda delle correnti, delle tendenze, dei *trends*, è sempre l'atto del seguire il racconto che conferisce loro una unità organica. Il *trend* si manifesta solo nella successione degli avvenimenti che noi seguiamo. Si tratta di una «qualità di forma di questi eventi particolari» (p. 70). Ecco perché: 1) la lettura di queste storie degli storici deriva dalla nostra competenza nel seguire delle storie (*stories*); le seguiamo dal principio alla fine; e le seguiamo alla luce dell'esito promesso o intravisto attraverso la successione degli eventi contin-

genti; 2) correlativamente, il tema di queste storie merita di essere raccontato e i loro racconti meritano d'essere seguiti, poiché questo tema si impone a quegli interessi che sono nostri in quanto siamo esseri umani, anche se esso è ben lontano dai nostri sentimenti attuali. Grazie a questi due aspetti, «la storiografia è una specie del genere storia raccontata (*story*)[41]» (p. 66).

Come si vede, Gallie ritarda il momento in cui bisogna affrontare il problema dall'altro estremo: perché gli storici cercano di spiegare in modo diverso rispetto ai narratori di storie tradizionali, con i quali non vogliono aver niente a che fare? E in che modo articolare la discontinuità introdotta dalla ragione critica tra la storia da un lato e la finzione o i racconti tradizionali dall'altro?

È a questo punto che la nozione di *followability* presenta un altro aspetto. Ogni storia, abbiamo detto, si spiega da sola: in altri termini, ogni racconto risponde alla domanda *perché?* mentre risponde alla domanda *che cosa?*; dire quel che è accaduto vuol dire anche dire perché è accaduto. Seguire una storia è, al tempo stesso, un processo difficile, penoso, che può essere interrotto o bloccato. Una storia, diciamo ancora, deve essere accettabile, dopo tutto; bisognerebbe dire: nonostante tutto. Ora questo vale per ogni racconto, e questo lo sappiamo ormai dalla nostra interpretazione di Aristotele. Non è sempre facile estrarre da un rapporto di successione un rapporto di causalità. Per conseguenza, la comprensione narrativa più elementare mette di fronte alle nostre attese regolate dai nostri interessi e dalle nostre simpatie quelle ragioni che per avere senso devono correggere i nostri pregiudizi. La discontinuità critica si integra in tal modo alla continuità narrativa. Si vede così in che modo la fenomenologia applicata a questo aspetto proprio di ogni storia raccontata—quello cioè di «poter essere seguita»—è capace di espansione, al punto di includere un momento critico all'interno dello stesso atto di base di seguire una storia.

Questo gioco tra attese mosse da interessi e ragioni rette dal giudizio critico, rappresenta un quadro adeguato per affrontare i due problemi specificamente epistemologici esposti nel primo capitolo: e cioè il mutamento di scala delle entità di cui si occupa la storia contemporanea, e il ricorso a delle leggi, al livello della storia scientifica.

41 «History is a species of the genus story» (*op. cit.*, p. 66).

Il primo problema sembra obbligare il narrativista a prendere posizione in una disputa tra due scuole di pensiero. Per la prima, che possiamo chiamare «nominalista», le proposizioni generali che si riferiscono a delle entità collettive attribuendo loro dei predicati di azione (parliamo della politica del governo, del progresso di una riforma, di un cambiamento di costituzione, ecc.) non hanno un senso autonomo; certo, prese alla lettera, queste proposizioni non si riferiscono ad azioni identificabili proprie di singoli individui; in ultima istanza, tuttavia, un cambiamento istituzionale non è altro che la sintesi di una moltitudine di fatti individuali. Per la seconda scuola di pensiero, che possiamo chiamare «realista», le istituzioni e tutti i fenomeni collettivi analoghi sono delle entità reali, che hanno una storia propria, irriducibile ai fini, agli sforzi, alle imprese che si possono attribuire ad individui che agiscono da soli o in modo concertato, a titolo personale o in nome di gruppi che essi rappresentano; per contro, per comprendere delle azioni riferibili a degli individui occorre fare riferimento ai fatti istituzionali entro i quali tali azioni si esercitano; e ultimamente noi non siamo affatto interessati a quello che fanno gli individui in quanto individui.

Smentendo ogni aspettativa, Gallie si guarda bene dal prendere posizione per la tesi nominalista. Il nominalista, in effetti, non spiega perché fa parte dell'interesse dello storico procedere ad una abbreviazione dei fatti individuali che li subordini all'astrazione di un fatto istituzionale e nemmeno perché è indifferente enumerare tutte le azioni e le reazioni individuali per capire l'evoluzione di una istituzione. Il nominalista non coglie lo stretto legame tra l'uso di astrazioni e il carattere eminentemente selettivo dell'interesse storico; e nemmeno coglie che, in gran parte, le azioni attribuibili a degli individui non sono compiute da essi in quanto individui, bensì in quanto svolgono un ruolo istituzionale; infine, il nominalista non vede che per comprendere dei fenomeni globali come «malcontento sociale», «istituzioni economiche», bisogna fare ricorso a delle *dummy variables*: ad una x che indichi il posto vuoto all'interno di tutte le interazioni ancora inesplorate e che sarebbero in grado di riempire il posto di questa x[42]. A tale proposito, il metodo weberiano dei

[42] Gallie non è lontano, con la sua critica del nominalismo, dalla tesi propria agli storici della scuola delle *Annales*: «Historical understanding therefore is not founded on individual kings—or chaps—but on those changes in a given society which can be seen to make sense in the light of our general knowledge of how institutions work, of what can be and what cannot be done by means of them» (*op. cit.*, p. 83).

«tipi ideali» risulta essere più adeguato per spiegare questo genere di astrazione.

Ma se la pratica dello storico smentisce la tesi estrema secondo la quale esistono soltanto delle cose individuali e tra queste delle persone, essa non giustifica però la tesi realista secondo la quale ogni azione umana implica una tacita referenza a qualche fatto sociale o istituzionale di carattere generale, e si trova ad essere sufficientemente spiegata quando questa referenza istituzionale è stata esplicitata. La tesi nominalista, nonostante la sua insufficienza epistemologica, indica il fine del pensiero storico, che è quello di dar conto dei cambiamenti sociali che ci interessano (poiché dipendono dalle idee, dalle scelte, dai luoghi, dagli sforzi, dai successi e dai fallimenti di uomini e donne individuali) (p. 84). Ma il realista, a sua volta, spiega meglio come la storia realizza questo fine: e cioè facendo ricorso a ogni conoscenza disponibile concernente la vita in società, dalle ovvietà tradizionali fino ai teoremi e ai modelli astratti delle scienze sociali.

Ben lontano dall'appiattire la teoria narrativista sulla tesi nominalista, Gallie è più propenso a cercare una combinazione tra l'epistemologia soggiacente alla tesi realistica e l'ontologia fondamentalmente individualista soggiacente alla tesi nominalista. Un tale eclettismo sarebbe debole se non rappresentasse, in modo abbastanza esatto, ciò che lo storico di professione fa in pratica, quando affronta i momenti *cruciali* del suo lavoro: tutto il suo sforzo consiste nel determinare, il più esattamente possibile, come questo o quell'individuo o gruppo di individui ha adottato, mantenuto, abbandonato, o non è riuscito a mantenere certi ruoli istituzionali. Per contro, tra questi momenti cruciali, lo storico si contenta di sommari generali, formulati in termini istituzionali, poiché in questi intervalli l'anonimo prevale fino a quando qualche rottura degna d'essere raccontata non venga ad alterare il corso del fenomeno istituzionale o sociale. È il caso prevalente della storia economica e sociale, nella quale regna l'anonimato massiccio delle forze, delle correnti, delle strutture. Ma anche questo tipo di storia che, al limite, si scrive senza data né nome proprio, non manca di dare conto delle iniziative, delle disposizioni di spirito, del coraggio, della disperazione, dell'intuito di uomini singoli, «anche se il loro nome viene abitualmente dimenticato» (p. 87).

Quanto al secondo problema—quello della funzione delle *leggi* nella spiegazione storica—bisogna guardarsi da una falsa interpretazione di ciò che lo storico si attende dalle sue leggi. Non si attende infatti la elimina-

zione delle contingenze, bensì una migliore comprensione del loro contributo al cammino della storia. Ecco perché il suo problema non è quello né di dedurre né di predire, bensì di meglio comprendere la complessità delle connessioni che, intrecciandosi, si sono ritrovate nell'accadimento di un dato evento. In questo lo storico è diverso dal fisico; egli non cerca di accrescere il campo delle generalità a spese della riduzione delle contingenze. Vuole meglio comprendere ciò che è accaduto. Vi sono anzi degli ambiti in cui sono le contingenze che attirano la sua attenzione, che si tratti di conflitti tra stati/nazioni, di lotte sociali, di scoperte scientifiche o di innovazioni artistiche[43]. L'interesse per questi avvenimenti mi sembra analogo alla *peripeteia* aristotelica e questo non vuol dire che lo storico cede al gusto per il sensazionale: il suo problema è appunto quello di integrare questi avvenimenti in un racconto che possa essere accettato, cioè di iscriverne la contingenza in uno schema di insieme. Questo aspetto è essenziale per la *followability* di qualsiasi fatto suscettibile di essere raccontato.

Da questo primato del concetto di *followability* deriva che le spiegazioni le cui regole lo storico prende in prestito dalle scienze alle quali associa la sua disciplina, hanno l'unico effetto di permetterci di meglio seguire una storia, quando la nostra visione delle sue connessioni logiche si oscura o quando la nostra capacità di accettare la prospettiva dell'autore viene messa alla prova fino ad un punto di rottura.

È quindi un errore vedervi delle forme attenuate di un modello nomologico forte: semplicemente esse portano il loro aiuto alla nostra capacità di seguire una storia. In tal senso, la loro funzione in storia è «ancillare» (p. 107).

Una tesi del genere sarebbe inaccettabile se non sapessimo che ogni racconto si spiega da solo, nel senso che raccontare ciò che è accaduto vuol già dire spiegare perché è accaduto. In questo senso, qualunque storia comporta delle generalizzazioni vuoi di tipo classificatorio, o di tipo causale o di tipo teorico. Niente impedisce, allora, che generalizzazioni e spiegazioni sempre più complesse e prese a prestito da altre scienze, si innestino e in un certo senso vengano interpolate al racconto storico. Se quindi ogni *racconto* si spiega da solo, in un altro senso, nessun racconto *storico* si spiega da solo. Ogni racconto storico è alla ricerca della

[43] Gallie (*op. cit.*, p. 98) si compiace di citare questa parola del generale de Gaulle in *le Fil de l'épée*: «È sulle contingenze che bisogna costruire l'azione» (ed. 1959, p. 98).

spiegazione da interpolare, poiché non è riuscito a spiegarsi da solo. Bisogna, allora, rimetterlo sui binari. Così il criterio di una buona spiegazione è di tipo pragmatico: la sua funzione è eminentemente correttiva. La spiegazione razionale di W. Dray soddisfa a questo criterio; noi ricostruiamo il calcolo di un agente quando un corso di azioni ci sorprende, ci interroga, ci lascia perplessi.

A questo proposito, la storia non si comporta in modo diverso rispetto alla filologia e alla critica testuale: quando la lettura di un testo noto o quella di una interpretazione nota sembra discordante rispetto ad altri fatti accettati, il filologo o il critico riordinano il dettaglio per restituire nuovamente intelligibilità all'insieme. Scrivere vuol dire riscrivere. Per lo storico, tutto ciò che costituisce un enigma diventa una sfida nei confronti dei criteri che, ai suoi occhi, fanno sì che una storia possa essere seguita e accettata.

È in questo lavoro di riformulazione (*recasting*) dei modi precedenti di scrivere la storia che lo storico si avvicina maggiormente alla spiegazione di tipo hempeliano: posto dinanzi ad un corso insolito di eventi, costruirà il modello di un corso normale di azione e si chiederà di quanto il comportamento degli attori in questione se ne discosti; ogni esplorazione dei possibili corsi di azione fa ricorso a generalizzazioni di questo tipo. Il caso più notevole e più frequente di riformulazione è quello in cui uno storico cerca una spiegazione che non solo non era accessibile agli attori, ma che anche è diversa dalle spiegazioni fornite dagli storici precedenti, divenute per lui opache ed enigmatiche. Spiegare, in questo caso, vuol dire giustificare il nuovo orientamento dell'attenzione storica, che conduce ad una re-visione generale di un intero corso storico. Il grande storico è colui che riesce a rendere accettabile un nuovo modo di seguire la storia.

Ma in nessun caso la spiegazione va al di là della sua funzione ancillare e correttiva rispetto alla comprensione applicata alla *followability* del racconto storico.

Ci chiederemo, nel capitolo III, se questa funzione «ancillare» della spiegazione basti a dare conto del dislivello operato dalla ricerca storica in rapporto alle entità e alle procedure del racconto.

3. L'atto configurante

Con Louis O. Mink ci avviciniamo nuovamente a quella che è la prin-

cipale argomentazione della concezione «narrativista», secondo la quale i racconti sono delle *totalità altamente organizzate* che esigono un atto specifico di comprensione analogo al *giudizio*. L'argomentazione è tanto più interessante in quanto non fa alcun ricorso al concetto di intrigo proprio della critica letteraria. Per contro, questa assenza di referenza alle risorse strutturali del racconto di finzione può spiegare una certa insufficienza dell'analisi di Mink che prenderò in esame alla fine di questa parte. Resta vero che nessuno si è spinto tanto avanti quanto Mink nell'individuazione della natura sintetica dell'attività narrativa.

Già in un articolo del 1965[44], le argomentazioni opposte al modello nomologico aprono la via ad una caratterizzazione della comprensione storica come atto del giudizio, nel duplice senso che la prima e la terza *Critica* kantiane conferiscono a questo termine: la funzione sintetica di «prendere insieme» e la funzione riflessiva propria di ogni operazione totalizzante. Nell'articolo citato Mink passa in rassegna le principali discordanze, già da altri sottolineate, tra le esigenze fortemente prescrittive del modello e la comprensione effettiva messa in atto dalla storiografia corrente; fa vedere che è possibile dar conto di queste discordanze solo se l'autonomia della comprensione storica viene correttamente fissata.

Perché gli storici possono nutrire l'ambizione di spiegare, mentre non possono predire? Perché spiegare non equivale sempre a sussumere dei fatti sotto delle leggi. In storia, spiegare vuol dire sovente operare forme di *colligations*—per usare il termine usato da Whewell e da Walsh—e cioè «spiegare un evento tracciando nuovamente le sue relazioni intrinseche con altri eventi e situandolo nel suo contesto storico». Tale procedura è quanto meno tipica della spiegazione di tipo sequenziale. Perché le ipotesi in campo storico non sono falsificabili così come lo sono nelle scienze? Perché le ipotesi non sono il bersaglio, bensì dei punti di riferimento per delimitare un campo di ricerca, delle guide al servizio di un modo di comprensione che è fondamentalmente quello del racconto interpretativo, che non è né cronaca né «scienza». Perché gli storici fanno volentieri ricorso alla ricostruzione immaginativa? Perché il compito di una visione globale è quello di «comprendere» [gli eventi costituenti] all'interno di un atto di giudizio che mira a tenerli insieme piuttosto che a passarli in rassegna *seriatim*. Tale visione

[44] Louis O. Mink, *The Autonomy of Historical Understanding*, art. cit. Ripreso in W. Dray, *Philosophical Analysis and History*, Harper and Row, London 1966, pp. 160-192.

globale, di conseguenza, non è né un «metodo», né una tecnica di verifica e nemmeno un semplice mezzo di scoperta, bensì un «tipo di giudizio riflessivo» (p. 179). Perché non si possono «separare» le conclusioni da una argomentazione o da un'opera storica? Perché tali conclusioni sono come sorrette dall'intero racconto preso come un tutto. E tali conclusioni sono mostrate attraverso l'ordine narrativo piuttosto che essere dimostrate: «Il significato effettivo viene fornito dall'intero contesto» (p. 181). La nozione di sintesi comprensiva, di giudizio sinottico, analoga all'operazione che ci permette di interpretare una frase come un tutto, con tale argomentazione passa chiaramente in primo piano: «La logica di conferma può essere applicata alla verifica di conclusioni che possono essere isolate dall'insieme, mentre dei significati integrabili richiedono una teoria del giudizio» (p. 186). Perché degli eventi storici possono essere unici e simili ad altri? Perché unicità e analogia sono volta a volta accentuate in funzione dei contesti disponibili. Ancora una volta la comprensione storica consiste nel «comprendere un avvenimento complesso cogliendo insieme questi eventi entro un giudizio totale e sinottico che nessuna tecnica analitica può sostituire» (p. 184). Perché gli storici hanno l'ambizione di rivolgersi ad un uditorio potenzialmente universale e non semplicemente ad un forum scientifico? Perché quello che si propongono di comunicare è una sorta di giudizio più vicino alla *phronesis* aristotelica che alla «scienza»: il problema dello storico «diviene intelligibile... se vi ravvisiamo il tentativo di comunicare l'esperienza che consiste nel veder-le-cose-insieme nello stile necessariamente narrativo nel quale una cosa-viene-dopo-l'altra» (p. 188).

La conclusione di questo articolo merita d'essere citata: lo storico «coltiva l'abitudine specialistica di comprendere ciò che trasforma una congerie di eventi in connessioni e ciò che sottolinea e accresce la portata del giudizio sinottico nella nostra riflessione sull'esperienza» (p. 191). L'autore è pronto a riconoscere che tale identificazione tra il pensiero storico e il «giudizio sinottico» lascia aperti i problemi epistemologici propriamente detti, per esempio «il problema di sapere se delle "sintesi interpretative" possono essere logicamente comparate, se vi sono ragioni generali di preferire l'una all'altra e se queste ultime costituiscono dei criteri dell'obbiettività e della verità storica» (p. 191). Ma questi problemi epistemologici presuppongono che sia stato colto «ciò che distingue il pensiero storico elaborato, tanto dalle spiegazioni quotidiane fornite dal senso comune quanto dalle spiegazioni teoriche della scienza naturale» (pp. 191-2).

È soprattutto in un articolo del 1968[45] che Mink *specifica* il suo personale approccio, basandosi sulla critica di Gallie. La *fenomenologia applicata alla capacità che una storia possiede d'essere seguita è indiscutibile* fin tanto che noi abbiamo a che fare con delle storie il cui *esito è sconosciuto* all'ascoltatore o al lettore, come nel caso in cui noi osserviamo una parte di un gioco. La conoscenza delle regole non ci è, a questo punto, di alcuna utilità per prevedere l'esito. Dobbiamo seguire la serie dei diversi accadimenti fino alla conclusione. Le contingenze, per una comprensione fenomenologica, si riconducono ad accadimenti sorprendenti ed inattesi entro certe circostanze date. Noi attendiamo una conclusione ma non sappiamo quale si produrrà tra le molte possibili. Ecco perché è necessario seguire dal principio alla fine. Ecco perché, inoltre, i nostri sentimenti di simpatia o di ostilità devono alimentare il dinamismo dell'intero processo. Ma, sostiene Mink, questa condizione di ignoranza e di conseguenza l'attività irriflessa che consiste nel seguire la storia, non sono tipiche delle procedure proprie dello storico: «La storia non è scrittura, ma la riscrittura delle storie» (1967). Il lettore, a sua volta, si abbandona ad un «seguire riflessivo», parallelo alla situazione dello storico che ri-racconta e riscrive. La storia sopraggiunge quando *la parte è terminata*[46]. Il suo compito non è quello di accentuare gli accidenti bensì di ridurli. Lo storico

[45] *Philosophical Analysis and Historical Understanding*, in «Review of Metaphysics» 20 (1968), pp. 667-698. Mink riconosce chiaramente il debito che lo lega a Morton White, *Foundations of Historical Knowledge* (1965), ad Arthur Danto, *Analytical Philosophy of History* (1965) e a W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding* (1964).

[46] Questa argomentazione si accorda perfettamente con l'analisi della «frase narrativa» propria di Danto in funzione di una teoria originale della descrizione; la storia, lo ricordiamo, è una delle descrizioni delle azioni (o delle passioni) umane, cioè la descrizione di eventi anteriori mediante la descrizione di eventi ulteriori sconosciuti agli agenti (o a chi li subisce) della prima evenienza. Secondo Mink, c'è più da dire circa la comprensione storica, ma non meno. C'è più da dire, nella misura in cui la ridescrizione del passato implica delle tecniche di conoscenza di recente acquisizione (economica, psicanalitica, ecc.) e soprattutto dei nuovi strumenti di analisi concettuale (per esempio quando parliamo del «proletariato romano»). Per conseguenza, alla asimmetria temporale sostenuta da Danto tra l'evento anteriore che è descritto e l'evento ulteriore mediante la cui descrizione il primo è descritto, occorre aggiungere l'asimmetria concettuale tra i sistemi di pensiero accessibili agli agenti e quelli introdotti dagli storici successivi. Questo tipo di ridescrizione è, come quella di Danto, una descrizione *post eventum*. Ma essa mette l'accento sul processo di ricostruzione in atto più che sulla dualità degli eventi implicati nelle frasi narrative. In tal modo, il «giudizio storico» dice più della «frase narrativa».

non smette mai di risalire a ritroso delle piste: «Non c'è contingenza nella progressione regressiva» (p. 687). Soltanto quando noi ri-raccontiamo la storia la «nostra marcia in avanti ripercorre il cammino già percorso a ritroso[47]». Ciò non vuol dire che, conoscendo l'esito, il lettore avrebbe potuto predirlo. Egli segue al fine di «vedere» la serie degli eventi «in quanto configurazione intelligibile di relazioni» (p. 688). Tale intelligibilità retrospettiva si fonda su una costruzione che nessun testimone avrebbe potuto realizzare nel momento in cui gli eventi si sono prodotti, poiché tale marcia regressiva gli era in quel momento impossibile[48].

Mink aggiunge due osservazioni: in una fenomenologia che si limita alla situazione in cui una storia viene seguita per la prima volta, la funzione della spiegazione rischia di non essere abbastanza sottolineata e d'essere ridotta all'arte di colmare le lacune o di eliminare le oscurità che arrestano il flusso narrativo. La spiegazione sembra essere meno ancillare e per conseguenza meno retorica se il compito dello storico è quello di procedere in modo regressivo e se, come abbiamo detto, «non si dà contingenza quando si procede per via regressiva». «La logica della spiegazione dovrebbe avere punti di contatto con la fenomenologia della comprensione; la prima, si spera, dovrebbe servire a correggere la seconda e la seconda ad arricchire la prima»[49].

La seconda osservazione è più discutibile: «Gallie, dice Mink, vuole trasferire l'apertura e la contingenza del nostro *futuro presente* al racconto degli eventi passati, poiché, a suo avviso, non possiamo concepirli che come eventi che una volta sono stati futuri» (p. 688). In tal modo Gallie professerebbe una erronea ontologia del tempo, guidata dal «principio secondo il quale passato e futuro non sono categoricamente diversi l'uno dall'altro: il passato consisterebbe in un futuro passato e il futuro in un passato futuro» (p. 688). L'argomentazione non sembra convincente. Anzitutto, non penso che futuri passati e passati futuri siano categorialmente simili; al contrario, l'assenza di simmetria alimenta quel-

[47] «We retrace forward what we have already traced backward» (*op. cit.*, p. 687).

[48] Nel suo articolo del 1970 (*History and Fiction as Modes of Comprehension*, in «New Literary History», 1979, pp. 541-558) leggiamo: «... la differenza tra seguire una storia e aver seguito una storia segna ben più che una differenza accidentale tra una esperienza presente e una esperienza passata» (p. 546); ciò che riflette la logica della narrazione è «non tanto quelle che sono le strutture o gli aspetti generici dei racconti, e nemmeno ciò che significa "seguire", quanto piuttosto ciò che significa "aver seguito una storia"» (*ibid.*)

[49] *Philosophical Analysis and Historical Understanding*, *art. cit.*, p. 686.

lo che giustamente Mink chiama «il carattere lacerante della coscienza storica» (*ibid.*). Inoltre, il carattere determinato del passato non è tale da escludere quei cambiamenti retroattivi di significato sui quali Danto ha opportunamente richiamato l'attenzione. In terzo luogo, siccome il processo consiste nel percorrere di nuovo in senso progressivo il cammino che abbiamo già percorso in senso regressivo, esso può benissimo riaprire, per così dire, lo spazio di contingenza che è appartenuto una volta al passato quando esso era presente; esso può come restituirci una sorta di stupore non ingenuo, grazie al quale le «contingenze» trovano una parte della loro iniziale capacità di sorpresa. Tale capacità può benissimo dipendere dalla natura di *fiction* propria della comprensione storica e che affronteremo più avanti. Più precisamente, può essere connesso a quell'aspetto della finzione che Aristotele indica come la *mimesis* della azione. È al livello delle *contingenze* iniziali che taluni eventi godono dello statuto d'essere stati futuri in rapporto al corso di azione che viene ricostruito retrospettivamente. In tal senso, vi deve essere un posto per dei futuri passati anche entro una ontologia del tempo, nella misura in cui il nostro tempo esistenziale è forgiato grazie alle configurazioni temporali che storia e finzione insieme fissano. Ritorneremo su questo punto nella quarta parte della nostra ricerca.

Preferisco sottolineare quella forma di unilateralità che risulta dalla sostituzione di una fenomenologia della presa retrospettiva a quella della presa diretta di una storia seguita per la prima volta. Mink non corre forse il rischio di cancellare, a livello dell'atto di ri-raccontare, dei tratti dell'operazione narrativa che raccontare e ri-raccontare hanno in comune, dal momento che derivano dalla stessa struttura del racconto: e cioè la dialettica tra contingenza e ordine, tra episodio e configurazione, tra discordanza e concordanza? Attraverso questa dialettica, non è forse la *temporalità* specifica del racconto che rischia d'essere sottovalutata? In realtà si nota nelle analisi di Mink una tendenza a spogliare di qualsiasi carattere temporale l'atto stesso di «prendere insieme», tipico dell'operazione configurante. Il rifiuto di attribuire agli eventi raccontati d'essere stati futuri lasciava già prevedere questo orientamento. Ora tale orientamento sembra rafforzato dall'insistenza posta sull'atto di ri-raccontare *a spese* di quello di seguire una storia per la prima volta. Un terzo articolo di Mink indica chiaramente tale intenzione[30].

Il punto centrale di tale articolo è quello di costruire il modo *confi-*

30 *History and Fiction as Modes of Comprehension, art. cit.*

gurante come uno dei tre modi della «comprensione» (*comprehension*) *in senso lato*, accanto al modo *teorico* e a quello *categoriale*. Secondo il modo teorico gli oggetti sono «compresi» a titolo di casi o di esempi di una teoria generale: il tipo ideale di questo modo è rappresentato dal sistema di Laplace. Secondo il modo categoriale, troppo spesso confuso con il precedente, comprendere un oggetto vuol dire determinare da quale tipo di oggetto dipende, quale sistema di concetti a priori dà forma ad una esperienza che, diversamente, sarebbe caotica. È a questa comprensione categoriale che guarda Platone e che è l'aspirazione delle filosofie più sistematiche. Il modo configurante ha come caratteristica propria quella di situare degli elementi entro un complesso unico e concreto di relazioni. È il tipo di comprensione che è caratteristico dell'operazione narrativa. Ma i tre modi hanno un comune obiettivo, presente sia nel modo configurante che negli altri due. La *comprensione in senso lato* viene definita come l'atto di «prendere insieme in un solo atto mentale delle cose che non sono sperimentate insieme e che nemmeno possono esserlo, dal momento che sono separate nel tempo, nello spazio o da un punto di vista logico. La capacità di produrre questo atto è una condizione necessaria (anche se non sufficiente) della comprensione» (p. 547). La comprensione, in questo senso, non si limita né alla conoscenza storica né a degli atti temporali. Comprendere una conclusione logica come risultato delle sue premesse, è una sorta di comprensione che non presenta dei tratti narrativi: certamente essa implica dei presupposti temporali, nella misura in cui ciò che noi tentiamo di pensare insieme consiste in quelle «relazioni complesse tra parti che non possono essere sperimentate che *seriatim*» (p. 548). Ma è solo un modo di ripetere dopo Kant che ogni esperienza si produce nel tempo, anche quella che si produce entro lo spazio, dal momento che dobbiamo «percorrere», «ritenere», «riconoscere» tutte le componenti e tutte le tappe dell'esperienza riferita. In una parola, «la comprensione è l'atto individuale di vedere-delle-cose-insieme e niente altro» (p. 553).

Inoltre, la comprensione in senso lato presenta un aspetto fondamentale che ha delle implicazioni notevoli per il modo narrativo di comprensione. Ogni comprensione, afferma Mink, ha come ideale, anche se irraggiungibile, quello di apprendere il mondo come *totalità*. Per dirlo in altri termini, il fine è irraggiungibile perché una siffatta comprensione sarebbe divina, ma è ricco di senso perché il progetto umano è quello di prendere il posto di Dio (p. 549). Questa improvvisa intrusione di un tema teologico non è affatto marginale. Questo ultimo obiettivo attribuito ai tre modi di comprensione deriva dalla trasposizione all'epistemologia della defini-

zione che Boezio ha dato della «conoscenza che Dio ha del mondo come *totum simul* nel quale i momenti successivi del tempo tutt'intero sono co-presenti in una unica percezione, che farebbe di questi momenti successivi un paesaggio di eventi»[51] (p. 549).

Mink non ha alcuna esitazione a riportare sul modo configurante la prospettiva della comprensione in *senso lato*: «Il *totum simul* che Boezio attribuisce alla conoscenza che Dio ha del mondo sarebbe ovviamente (*of course*) il grado più elevato di comprensione configurante» (p. 551). Alla luce di questa dichiarazione, la critica precedente di una fenomenologia limitata all'atto di seguire una storia assume un nuovo rilievo. Ciò che, in ultima analisi, sembra negato alla comprensione narrativa, in nome del *totum simul*, è la forma sequenziale delle storie che questa fenomenologia era riuscita a preservare. Mi chiedo se l'argomentazione, perfettamente valida, secondo la quale la storia consiste principalmente nell'aver seguito più che nel seguire, non sia stata spinta troppo avanti e forse attenuata dalla tesi successiva secondo la quale nell'atto di comprensione configurante «azione ed evento, anche se rappresentati come producentisi nell'ordine del tempo, possono essere colti, per così dire, con un solo sguardo come legati insieme in un ordine di significato, approssimazione del *totum simul* che noi non possiamo operare se non in forma parziale» (p. 554).

Mi domando se quello che consideriamo il livello più alto della comprensione configurante non segni piuttosto la sua scomparsa. Per evitare questa conseguenza spiacevole per la teoria narrativa, non bisogna attribuire una funzione opposta all'idea di *totum simul*: cioè quella di *limitare* appunto la pretesa della comprensione di poter abolire il carattere *sequenziale* del tempo soggiacente all'aspetto *episodico* della costruzione dell'intrigo. Il *totum simul* dovrebbe, allora, essere riconosciuto come Idea in senso kantiano: idea-limite, piuttosto che fine o guida. Ritorneremo su questo punto nella quarta parte. Per il momento basterà

[51] È vero, Mink attenua in due modi la tesi secondo la quale è in funzione di tale obiettivo ideale che qualsiasi comprensione parziale può essere giudicata. Anzitutto, esistono differenti descrizioni di questo obiettivo ideale di comprensione: il modello secondo Laplace di un mondo prevedibile nei più piccoli dettagli non coincide con la *synopsis* di Platone nel VII Libro della *Repubblica*. In secondo luogo, queste descrizioni sono delle estrapolazioni dei tre modi diversi e reciprocamente esclusivi di comprensione. Ma questi due correttivi non modificano l'argomentazione principale, secondo la quale l'obiettivo della comprensione è anzitutto quello di stabilire il carattere *seriatim* dell'esperienza entro il *totum simul* della comprensione.

chiedersi se questo fine ideale è l'estrapolazione adeguata di ciò che è connesso con la comprensione *effettiva* dei racconti.

Quel che è discutibile, ad un livello semplicemente fenomenologico—livello per il quale *aver-seguìto* è stato a ragione contrapposto a *seguire*—è l'asserzione secondo la quale «nella comprensione di un racconto il pensiero della successione temporale in quanto tale si dissolve ovvero, si potrebbe dire, si attarda come il sorridere di Cheshire Cat» (p. 554). Mi rifiuto di credere che «nella comprensione configurante di una storia che è stata seguita... la necessità delle referenze regredienti cancelli (*cancels out*), per così dire, la contingenza delle referenze progredienti» (*ibid.*). Nessuna delle argomentazioni avanzate sembra convincente.

L'argomentazione secondo la quale nella storiografia corrente la cronologia arretra—e con essa la preoccupazione per la datazione—è perfettamente ragionevole. Ma resta aperto il problema di sapere fino a che punto il superamento della semplice cronologia implica l'abolizione di ogni modello di temporalità. Da Agostino ad Heidegger, tutta l'ontologia del tempo mira a ricavare dal tempo puramente cronologico delle proprietà *temporali* costruite sulla successione, ma irriducibili sia alla semplice successione che alla cronologia.

L'argomentazione secondo la quale la comprensione sarebbe completa quando si coglie una certa azione come la risposta ad un evento («inviare un telegramma» risponde a «ricevere una offerta») è ugualmente corretta; ma il legame tra inviare un telegramma e riceverlo è assicurato da un termine mediatore: «accettare l'offerta», termine che introduce un *mutamento* dalla situazione iniziale a quella terminale. Per conseguenza non abbiamo il diritto di generalizzare a partire dalla «risposta», dicendo che «l'azione e gli eventi di una storia compresa come un tutto sono connessi mediante una rete di descrizioni interdipendenti» (p. 556). L'abolizione delle frasi segnate dai tempi verbali, in questa rete di descrizioni interdipendenti, è il segno che la qualità narrativa della storia è scomparsa con il legame temporale. Si può dire che, nella retrospezione, tutti gli accadimenti che si sono prodotti nella *storia* di Edipo, possono essere colti insieme nel *ritratto* di Edipo. Ma questo ritratto equivale al «pensiero» della tragedia di Edipo. Ora il «pensiero», che Aristotele chiama *dianoia*, è un aspetto derivato dell'intrigo così come lo sono i caratteri.

Ci resta da vedere in che modo un transfert del concetto di intrigo dalla critica letteraria all'epistemologia della storia può illuminare la dialettica concreta tra discordanza e concordanza all'interno del racconto; dialettica del racconto narrativo di cui non si è tenuto abbastanza conto

in una analisi del modo configurante di comprensione che tende a dissolvere la sua qualità temporale in nome dell'obiettivo, che gli si attribuisce, di raggiungere il *totum simul* proprio della conoscenza divina.

4. *La spiegazione mediante la costruzione dell'intrigo*

Con l'opera di Hayden White[52], le procedure di costruzione dell'intrigo che ho posto in precedenza sotto il titolo di *mimesis* II sono, per la prima volta, assegnate alla struttura narrativa della storiografia. Anche se non ne ricoprono interamente l'ambito.

Ciò che costituisce la forza delle analisi di White, è la lucidità con la quale esplicita i presupposti delle sue analisi di taluni grandi testi storici e definisce l'universo di discorso nel quale questi presupposti a loro volta trovano posto.

Primo presupposto: approfondendo il solco aperto da Mink, White riorganizza il rapporto tra storia e finzione secondo linee che non sono quelle di una epistemologia per la quale la problematica dell'obbiettività e della prova è ciò che costituisce il criterio di base di qualsiasi classificazione dei modi di discorso. Prescindiamo per il momento da questa problematica sulla quale ritorneremo nella quarta parte; il primo presupposto di una «poetica» del discorso storico è che *finzione e storia appartengono alla medesima classe* per ciò che concerne la struttura narrativa. Secondo presupposto: l'accostamento tra storia e finzione ne comporta un altro tra storia e letteratura. Tale sconvolgimento delle classificazioni usuali esige che venga presa sul serio la caratterizzazione della *storia come scrittura*. «La scrittura della storia», per riprendere un titolo di Michel de Certeau[53], non è esteriore rispetto alla concezione e alla composizione della storia; essa non costituisce una operazione secondaria, dipendente soltanto dalla retorica della comunicazione e che potrebbe essere trascurata come fatto di natura puramente redazionale. Essa è costitutiva del modo storico di comprensione. La storia è intrinsecamente storio-grafia, o, per dirlo in un modo volutamente provocatorio, un artificio letterario[54]

[52] Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London 1973, tr. it., *Retorica e Storia*, Guida, Milano 1978. L'autore intitola la sua introduzione «The Poetics of History» (pp. 1-42).

[53] Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975.

[54] Nell'articolo del 1974 intitolato *The Historical Text as Literary Artifact*, in «Clio», III/3 (1974), pp. 277-303, ripubblicato in *The Writing of History* a cura

(*a literary artifact*). Terzo presupposto: la frontiera tracciata dagli epistemologi tra la storia degli storici e la *filosofia della storia* deve essere a sua volta rimessa in questione, nella misura in cui, da un lato, qualsiasi grande opera storica dispiega una visione d'insieme del mondo storico e dall'altro le filosofie della storia fanno ricorso agli stessi mezzi di articolazione di cui si servono le grandi opere storiche. Ecco perché, nella sua grande opera *Metahistory*, White non esita a collocare nel medesimo ambito Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Hegel, Marx, Nietzsche, Croce.

Questa «poetica» della storiografia viene chiamata dal suo autore *Metahistory*, per distinguerla da una epistemologia basata sul carattere di *inquiry* della storia, e quindi fissata sulle condizioni di oggettività e di verità che pongono la rottura epistemologica tra la storia come scienza e il racconto tradizionale o mitico.

I tre presupposti che abbiamo appena enunciato comportano in effetti una diversa posizione e organizzazione della problematica. L'attenzione esclusiva riservata alle condizioni di «scientificità» della storia è considerata responsabile della scarsa attenzione riservata alle strutture che situano la storia nello spazio della finzione narrativa. Solo una metastoria può ardire di considerare i racconti storici come *finzioni verbali*, vicine, per il loro contenuto e la loro forma, ai corrispondenti racconti letterari. Più avanti affronterò il problema di sapere se è possibile riclassificare così la storia, come artificio letterario, senza declassarla come conoscenza che avanza una pretesa scientifica.

Non si può negare che tale spostamento e tale nuova classificazione della problematica implicano un transfert nella storiografia di categorie prese a prestito dalla critica letteraria.

L'aspetto ironico di tale situazione sta nel fatto che questi prestiti provengono da autori che hanno fatto opposizione a tale operazione. Non si può dimenticare la fermezza con la quale Aristotele esclude l'*historia* dalla sua problematica del *muthos*. Per cogliere la portata del gesto che infrange il divieto aristotelico, occorre comprendere le ragioni avanzate

di Robert A. Canary e Henry Kozicki, University of Wisconsin Press 1978, White definisce così un artificio verbale: «a model of structures and processes that are long past and cannot therefore be subjected to either experimental or objectal controls» («Clio», p. 278). In questo senso, i racconti storici sono «verbal fictions, the contents of which are as much invented as found and the forms of which have more in common with their counterparts in literature than they have with those in the sciences» (*ibid.*).

da Aristotele. Egli infatti non si limita a costatare che la storia è troppo «episodica» per poter soddisfare alle esigenze della *Poetica* (dopo tutto, questo giudizio è facilmente superabile con l'opera di Tucidide). Aristotele dice anche perché la storia è episodica: perché riferisce ciò che è realmente accaduto; ora il reale, a differenza del possibile che il poeta concepisce e che la *peripeteia* illustra, comporta un elemento di contingenza che sfugge al controllo del poeta. Proprio perché il poeta è l'autore del suo intrigo può sottrarsi al reale contingente ed elevarsi al possibile verosimile. Il transfert della storia nel circolo della poetica non è quindi un atto innocente e non può non avere conseguenze quanto al trattamento della contingenza reale.

La trasgressione del divieto aristotelico incontra analoghe resistenze sul versante della critica letteraria, alla quale l'opera di White è più vicina. Per Auerbach, Wayne Booth, Scholes e Kellogg, l'immaginario si definisce in termini di opposizione al «reale» e la storia continua a rappresentare il modello del realismo della rappresentazione. Il colmo dell'ironia è che Frye, al quale White deve molto, è uno dei guardiani più vigili di tale frontiera: la finzione, a suo avviso, riguarda il possibile; la storia il reale; riprendendo Aristotele, Frye dirà che il poeta opera a partire da (*from*) una forma di unificazione, lo storico opera in direzione di (*towards*) essa[55]. A suo giudizio, solo certe filosofie della storia come quelle di Spengler, Toynbee o H.G. Wells possono sembrare appartenenti alla medesima categoria «poetica» alla quale appartengono il dramma o l'epopea.

La metastoria, secondo White, deve quindi vincere due resistenze: quella degli storici che ritengono che la rottura epistemologica tra la storia e il racconto tradizionale e mitico sottragga la prima all'ambito della finzione, e quella dei critici letterari per i quali la distinzione tra l'immaginario e il reale è una evidenza indiscutibile.

Non esauriremo la questione in questo capitolo: riserviamo per la quarta parte quegli aspetti della finzione verbale che obbligano a rimettere in discussione la nozione di rappresentazione del reale in storia, problema che abbiamo scelto di porre sotto il titolo di *mimesis* III. A questo punto ci limitiamo a considerare la finzione in termini di configurazione, nel senso di *mimesis* II. Sono consapevole del torto che faccio all'opera di White separando le sue analisi più formali da quelle che riguardano il

55 N. Frye, *New Directions from Old*, in *Fables of Identity*, Harcourt, Brace and World, New York 1963, p. 55.

reale storico (la linea di separazione passerà in tal modo tra le sue considerazioni sulla costruzione dell'intrigo e quelle che riguardano la prefigurazione del campo storico che egli assegna ad una teoria dei tropi: metafora, metonimia, ecc.). Ma questo svantaggio mi è sembrato compensato dal vantaggio di non legare la sorte delle analisi formali[56], che mi sembrano più solide, a quella della tropologia, che mi pare più fragile.

È importante che la costruzione dell'intrigo abbia in White quella speciale considerazione che diremo ma a condizione di non identificare interamente con essa la nozione di *historical narrative*. L'autore è ben attento, sia in *Metahistory* che nei suoi articoli, a inquadrare la costruzione dell'intrigo (*emplotment*) all'interno di molteplici operazioni, la cui enumerazione varia da un'opera all'altra. Ecco perché, per una esigenza didattica, prenderò in esame anzitutto tutto quello che non è intrigo (*plot*), per concentrare poi su di esso l'essenziale delle mie osservazioni.

In un articolo di *Clio* (1972)[57], l'intrigo (*plot*) è collocato tra la storia raccontata (*story*) e l'argomentazione (*argument*).

Story è inteso in un senso limitativo—*telling stories*: nel senso di un racconto essenzialmente sequenziale, con un inizio, uno sviluppo e una fine. A' ben vedere è il concetto di *story-line*, che possiamo tradurre «il filo della storia», più che quello di *story*, che a questo punto serve da riferimento. L'autore vuole chiaramente liberarsi dall'argomentazione secondo la quale la storia, così come viene scritta oggi, non è più narrativa: l'obiezione, secondo White, vale solo se si riduce la storia (*story*) al filo della storia (*story-line*).

La delimitazione tra *story* e *plot*, sconcertante per molti critici, sembra a White essere più urgente in storia che nella critica letteraria; e questo perché in storia gli eventi che costituiscono la linea della storia raccontata non sono prodotti dall'immaginazione dello storico, ma sono sottoposti alle procedure della verifica. Vedo, dal mio punto di vista, in questa argomentazione un modo di rispondere al divieto di Aristotele: il prezzo da pagare per tale emancipazione è la distinzione stessa tra *story* e *plot*.

56 «My method in short is formalist...» (*Metahistory*, p. 3). Vedremo in che senso la teoria dell'*emplotment* distingue questo formalismo dallo strutturalismo francese e lo accosta invece a quello di Northrop Frye, che prenderemo in esame nella terza parte.

57 Hayden White, *The Structure of Historical Narrative*, in «Clio», I (1972), pp. 5-19. In *Metahistory*, «story» sarà preceduto da «cronaca» e il «modo di argomentazione» sarà completato dal «modo di implicazione ideologica».

Ora questa distinzione non è sempre facile da mantenere, nella misura in cui la *story* è già un modo di organizzazione in forza della quale essa si distingue da una semplice cronaca di eventi e si organizza in funzione di «motivi» o di «temi» che unificano e delimitano al suo interno dei sotto-insiemi[58]. È grazie a questo che la storia raccontata è già capace di un «effetto esplicativo». È precisamente per dar conto di questo effetto esplicativo proprio alla *story* che *Metahistory* la distingue dalla «cronaca» che diventa allora la prima articolazione del campo storico. Quanto alla nozione di «campo storico» (*Metahistory*, p. 30), che ritroveremo in Paul Veyne, essa pone a sua volta il problema di una articolazione ancora previa. In effetti si può parlare, dall'interno del racconto già organizzato, solo di un *unprocessed historical record* (*ibid.*, p. 5) cioè di un retroterra pre-concettuale aperto ai processi di selezione e di arrangiamento[59].

58 «L'organizzazione mediante motivi è allora un aspetto dell'elaborazione della *story*, essa fornisce un tipo di spiegazione, quello al quale Mink pensa quando dice che gli storici forniscono una "comprensione degli eventi" nelle loro storie mediante "configurazione"» (*The Structure of Historical Narrative*, p. 15). *Metahistory* conferma: «*la trasformazione* della cronaca in narrazione storica (*story*) viene effettuata mediante la caratterizzazione di taluni eventi contenuti nella cronaca in termini di motivi iniziali, terminali o di transizione» (p. 5). La *story*, in opposizione alla cronaca, è *motifically encoded* (p. 6). Non sono affatto d'accordo con questa riduzione del campo dell'atto configurante secondo Mink alla *story*. White crede di trovare una conferma di questa correlazione tra l'atto configurante e la spiegazione mediante *story* nella distribuzione che Mink fa tra comprensione configurante, comprensione categoriale e comprensione teoretica. Ritiene di poter assegnare il modo categoriale alla spiegazione mediante *emplotment* e il modo tematico alla spiegazione mediante argomentazione (*The Structure of Historical Narrative*, p. 18). Non solo le due tripartizioni—quella di Mink e quella di White—non si lasciano sovrapporre, ma in tal modo non si rende giustizia all'analisi dell'atto configurante da parte di Mink, riducendo il suo campo di applicazione all'organizzazione della *story*, con l'esclusione dell'*emplotment* e dell'*argument*. Come nel caso del mio concetto di intrigo, così l'atto configurante di Mink mi sembra copra i tre campi che White distingue. La chiave della divergenza sta, a mio avviso, nella riduzione contraria che White impone alla spiegazione mediante la costruzione di intrigo, cioè l'identificazione dell'intrigo con un tipo, in particolare la *categoria* di intrigo alla quale la storia raccontata appartiene. Tale riduzione mi sembra arbitraria.

59 Questa regressione dalla *story* alla cronaca, poi dalla cronaca al campo storico, in *Metahistory*, assomiglia alla regressione che porta Husserl, nella sua fenomenologia genetica, dalle sintesi attive a delle sintesi passive sempre previe. In entrambi i casi, si pone il problema di ciò che precede qualsiasi sintesi attiva o passiva. Questa questione inquietante ha condotto Husserl alla problematica del-

La costruzione dell'intrigo (*emplotment*) mantiene un effetto esplicativo distinto dalla storia raccontata (*story*), nel senso che essa spiega non già gli *eventi della* storia raccontata, bensì questa *storia stessa*, identificando la *classe* alla quale essa appartiene. Il filo della storia raccontata permette di identificare una configurazione unica, la costruzione dell'intrigo invita a riconoscere una classe tradizionale di configurazioni. Queste categorie di intrigo in funzione delle quali la storia stessa, non gli eventi della storia, viene codificata, sono parenti di quei «criptogrammi relazionali»[60] che, secondo E.H. Gombrich in *Art and Illusion*, regolano il nostro modo di «leggere» la pittura.

In questo modo White pensa di sfuggire alle argomentazioni anti-narrativiste dei sostenitori di Hempel: abbandonando loro l'organizzazione della storia in termini di cause e di leggi e sottraendo loro la spiegazione categoriale che è propria della costruzione dell'intrigo. Ma questo al prezzo di divaricare spiegazione della storia e spiegazione dell'evento.

La frontiera tra intrigo (*plot*) e *argument* è ugualmente difficile da tracciare. L'argomentazione sta ad indicare tutto ciò attorno a cui la storia si muove (*the point of it all* o *what it all adds up to*) (p. 11), in una parola la tesi del racconto. Aristotele includeva l'argomentazione nell'intrigo sotto l'egida della probabilità e della necessità dell'intrigo. Si può dire comunque che è proprio la storiografia, a differenza dell'epopea, della tragedia, della commedia, che esige questa distinzione a livello degli «effetti esplicativi». È proprio perché la spiegazione mediante argomentazione può essere distinta dalla spiegazione mediante costruzione dell'intrigo, che i logici hanno inventato il modello nomologico. Lo storico argomenta in modo formale, esplicito, discorsivo. Ma quello che i sostenitori del modello nomologico non hanno visto, è che il campo dell'argomentazione è molto più vasto di quello delle leggi generali, prese a prestito da talune scienze vicine, già costituite al di fuori del campo storico. Lo storico ha il suo modo proprio di argomentare, che appartiene ancora una volta, all'ambito narrativo. E questi modi di argomentare sono

la *Lebenswelt*. A sua volta conduce White ad una problematica del tutto differente, che rimandiamo alla quarta parte, cioè l'articolazione tropologica che «prefigura» (*ibid.*) il campo storico e lo apre alle strutture narrative. Il concetto di campo storico non serve allora soltanto come limite inferiore alla classificazione delle strutture narrative, esso segna in modo fondamentale la transizione tra lo studio degli «effetti esplicativi» del racconto e quella della sua funzione «rappresentativa».

60 *The Structure of Historical Narrative*, p. 16.

numerosi al punto di esigere una tipologia. E questo perché ogni modo di argomentare esprime al tempo stesso un presupposto di carattere metastorico circa la natura stessa del campo storico e circa quello che possiamo aspettarci dalla spiegazione in campo storico. Quanto poi alla tipologia, White la prende a prestito da S. Pepper in *World Hypotheses*. Così distingue quattro grandi paradigmi: formista, organicista, meccanicista, contestualista[61]. Si compiace di sottolineare che se i primi due sono ritenuti i più ortodossi e i secondi come i più eterodossi e i più metafisici (nonostante l'opinione di maestri in materia come Ranke e Tocqueville), ciò deriva dal fatto che ci si inganna quanto allo statuto epistemologico di queste ipotesi globali. Si dimentica che «la storia non è una scienza, al più è una proto-scienza che include nella sua costituzione degli elementi non scientifici specificamente determinabili» (p. 21).

A ben vedere, la spiegazione mediante questi grandi paradigmi è vicina a quella spiegazione mediante implicazione *ideologica* che *Metahistory* pone al quinto livello delle strutture narrative. White distingue quest'ultimo modo esplicativo dal precedente in forza della presa di posizione etica che è tipica di un modo particolare di scrivere la storia. I presupposti del precedente modo concernevano piuttosto la natura del campo storico. Questi presupposti del modo ideologico riguardano piuttosto la natura della coscienza storica, e quindi il nesso tra la spiegazione dei fatti passati e la pratica presente[62]. Ecco perché anche il modo ideologico di spiegazione ha una struttura conflittuale, che esige una adeguata tipologia. White la prende a prestito, pur rimaneggiandola profondamente, dalla classificazione delle ideologie fatta da Karl Mannheim in *Ideologia e Utopia*. Postula in tal modo quattro posizioni ideologiche di base: anarchismo, conservatorismo, radicalismo, liberalismo. Senza entrare nel merito della adeguatezza di tale tipologia per le grandi opere storiche del XIX secolo di cui si occupa appunto *Metahistory*, importa qui sottolineare che, mediante l'aggiunta del modo ideologico, White soddisfa due distinte

[61] Per i particolari di questa costruzione e la sua illustrazione da parte dei grandi storici del XIX secolo, cfr., *Metahistory*, pp. 13-21 e *passim*.

[62] «Per "ideologia" intendo un insieme di prescrizioni per prendere posizione nel mondo presente della prassi sociale e per agire su di esso... Tali prescrizioni sono sostenute da argomentazioni basate sull'autorità della "scienza" o del "realismo"» (*Metahistory*, p. 22). White riprende qui i tentativi dei filosofi della Scuola di Francoforte, seguiti da Apel e da Habermas, così come quelli condotti da diversi antropologi come Geertz—e anche da taluni marxisti come Gramsci e Althusser—per liberare il concetto di ideologia dalle connotazioni puramente peggiorative che Marx gli aveva attribuito ne *l'Ideologia tedesca*.

se non opposte esigenze. Da un lato fa opera di veracità reintroducendo, grazie al concetto post-marxista di ideologia, delle componenti della conoscenza storica che la tradizione del *Verstehen*, rappresentata in Francia da Marrou e Aron, non aveva mai smesso di sostenere: e cioè l'implicazione dello storico nel lavoro storico, la considerazione dei valori e il legame della storia con l'azione nel mondo presente. Le preferenze ideologiche, dal momento che riguardano in ultima istanza il cambiamento sociale, la sua ampiezza desiderabile e il suo ritmo sperato, sono di competenza della metastoria nella misura in cui tali preferenze si incorporano alla spiegazione del campo storico e alla costruzione del modello verbale mediante il quale la storia ordina eventi e processi in racconti. D'altro lato, distinguendo argomentazione e ideologia, l'autore segna il posto della critica dell'ideologia e sottopone l'ideologia alla medesima regola di discussione che vale per il modo di spiegazione mediante argomentazioni formali.

Così inquadrata grazie al filo della storia (*story-line*) (livello a sua volta sdoppiato in cronaca e catena di motivi) e grazie all'argomentazione (a sua volta sdoppiata in argomentazioni formali e implicazioni ideologiche), la spiegazione grazie alla *costruzione dell'intrigo* (*emplotment*) assume in White un senso stretto e limitativo che permette di dire ad un tempo che essa non esaurisce la struttura narrativa mentre ne è comunque il cardine[63].

Per costruzione dell'intrigo (*emplotment*) l'autore intende ben più che la semplice combinazione tra l'aspetto lineare della storia raccontata e l'aspetto argomentativo della tesi sostenuta; intende il *tipo* (*kind*) al quale la storia raccontata appartiene, quindi una di queste categorie di

[63] Ci si può chiedere che cosa faccia l'unità del narrativo, tanto il suo ambito pare smembrato. Come sempre, il ricorso all'etimologia (*The Structure of Historical Narrative*, pp. 12-13) non è affatto illuminante; la *narratio* dei Romani è troppo polisemica e troppo dipendente dai diversi contesti; quanto alla radice *na-*, ritenuta comune a tutti i modi di conoscibilità, essa non fornisce nessun criterio determinante. Molto più interessante è la seguente suggestione: dietro qualsiasi disposizione a conoscere c'è un soggetto conoscente; dietro ogni narrazione un narratore; non bisognerebbe, allora, cercare sul versante della voce narrativa l'unità e la diversità degli effetti esplicativi? «We might say then that a narrative is any literary form in which the voice of the narrator rises against a background of ignorance, incomprehension, or forgetfulness to direct our attention, purposefully, to a segment of experience organized in a particular way» (*ibid.*, p. 13). Ma allora l'unità del genere narrativo non deve più essere cercata sul versante delle strutture narrative, del loro enunciato, bensì sul versante della narrazione come enunciazione. Torneremo su questo punto nella terza parte.

configurazione che abbiamo imparato a distinguere con la nostra cultura. Diciamo, per chiarire il problema, che White fa appello al tema che ho ampiamente svolto nella prima parte circa il ruolo dei paradigmi nella costruzione dell'intrigo e la costituzione di una tradizione narrativa mediante il gioco dell'innovazione e della sedimentazione. Ma, mentre io qualifico la costruzione dell'intrigo per mezzo dell'intera gamma degli scambi tra paradigmi e storie singolari, White costruisce esclusivamente la sua nozione di *emplotment* mediante la loro funzione di categorizzazione: e questo spiega il fatto che egli riporti sulla nozione di *story* l'aspetto puramente lineare. La costruzione di intrigo, così intesa, costituisce un modo di spiegazione: «la spiegazione mediante costruzione di intrigo» (pp. 7-11). Spiegare, a questo punto, vuol dire fornire una guida per identificare progressivamente la classe di costruzione di intrigo (*The Structure of Historical Narrative*, p. 9). «Essa consiste nel fornire il senso di una storia identificando il tipo di storia che è stato raccontato» (*Metahistory*, p. 7). «Uno storico è obbligato a mettere in forma di intrigo l'insieme delle storie (*stories*) che compongono il suo racconto in un'unica forma inclusiva o *archetipale*» (*ibid.*, p. 8).

È dall'*Anatomia della critica* di Frye che White prende a prestito la tipologia della costruzione di intrigo: *romanzesco* (*romance*), *tragico*, *comico*, *satirico* (l'epico è messo da parte per il fatto che l'epopea sembra essere la forma implicita della cronaca). Il genere satirico ha una posizione originale, nella misura in cui, secondo Frye, le storie costruite sul modo ironico ricavano il loro effetto dal fatto che fanno mancare al lettore quel tipo di risoluzione che egli si aspetta da storie costruite secondo il modello romanzesco, comico o tragico. La satira, in questo senso, occupa il polo opposto rispetto al genere romanzesco che mostra il trionfo finale dell'eroe; ma essa si oppone anche, almeno parzialmente, al tragico nel quale, nell'impossibilità di celebrare la trascendenza ultima dell'uomo rispetto al mondo decaduto, una riconciliazione viene presentata allo spettatore al quale è così dato di cogliere la legge che regge i destini; la satira, infine, prende ugualmente le sue distanze in rapporto alla riconciliazione degli uomini tra di loro, con la società e con il mondo, riconciliazione operata dalla commedia mediante il suo svolgimento felice; l'opposizione è comunque parziale: può esserci un tragico satirico e un comico satirico. La satira ha il suo punto di partenza nell'ultima mancanza di adeguazione delle visioni del mondo drammatizzate dal romanzesco, dal comico e dalla tragedia.

Quale vantaggio l'epistemologia della conoscenza storica può ricavare

da questa distinzione tra tutti questi «modi di spiegazione» (e dai loro «effetti esplicativi» corrispondenti) e dalle tre tipologie proposte rispettivamente a livello dell'intrigo, dell'argomentazione e dell'ideologia? Essenzialmente una teoria dello *stile* storiografico, se per stile intendiamo una significativa intersezione tra le potenzialità aperte dalle diverse categorie narrative (*Metahistory*, pp. 29-31).

È così possibile comporre, passo per passo, questa teoria dello stile, seguendo l'ordine di complessità della combinatoria.

Ad un primo livello, la teoria dello stile gioca sulla trilogia di base: *story*, *emplotment*, *argument*. Così nell'articolo del 1972, la tripartizione è illustrata per mezzo di tre opere: la spiegazione in funzione del filo della storia (*story-line*) con l'opera di Ranke, *Storia della Germania all'epoca della Riforma*, la spiegazione in termini di argomentazione con *La democrazia in America* di Tocqueville, la spiegazione in termini di intrigo con *La cultura del Rinascimento in Italia* di Burckhardt. Ognuna di queste opere comporta, certamente, filo della storia, argomentazione e intrigo, ma in proporzioni diverse. L'ordine lineare prevale in Ranke: la storia ha un inizio, uno svolgimento e una fine che è maturata prima del presente del lettore. La sua argomentazione si riduce ai cambiamenti intervenuti nella realtà tedesca che mantiene la sua identità. E l'intrigo si limita a far vedere «come una cosa può portare ad un'altra» (p. 6). In questo senso tutto è *story* per Ranke che è un esempio del modulo «narrativista» in campo storiografico. Tocqueville presenta sì una *story*, ma aperta sul versante che è rivolto a noi che abbiamo il compito di conferirle una fine mediante la nostra azione. Si può dire che tutto quello che racconta non è altro che lo «svolgimento» disteso di una storia raccontata. Ma l'accento è posto sul tipo di struttura che lega classi sociali, democrazia politica, cultura, religione, ecc. Si potrebbe dire, inoltre, che per Burckhardt tutto è argomentazione: la storia raccontata serve soltanto ad illustrare la tesi dell'individualismo nel Rinascimento.

Ma, insensibilmente, combinando la tripartizione storia raccontata, intrigo, argomentazione con la tipologia della costruzione dell'intrigo, la teoria dello stile storico passa ad un secondo livello. Se Burckhardt ci offre un esempio del primato dell'argomentazione rispetto all'intrigo e alla storia raccontata, è altrettanto vero che ci offre anche un esempio del modo ironico di costruzione dell'intrigo: infatti una storia che non ha nessun esito distrugge l'attesa di una conclusione morale o intellettuale, come sarebbe stata invece elaborata dagli altri paradigmi della costruzione dell'intrigo: romanzesco, comico o tragico. Michelet, per contro, costruisce la

sua storia sul modulo romanzesco, Ranke su quello comico, Tocqueville su quello tragico.

Da ultimo, la teoria dello stile passa ad un terzo livello combinando le tre rispettive tipologie della costruzione di intrigo, dell'argomentazione e della implicazione ideologica. Si ottiene in tal modo una combinatoria che tiene conto, non diciamo di tutte le combinazioni possibili, ma almeno delle «affinità elettive» che disegnano la trama di compatibilità dalla quale emergono degli stili storiografici ben determinabili: «A mio giudizio, uno stile storiografico rappresenta una *combinazione* particolare tra modi di costruzione di intrigo, di argomentazione e di implicazione ideologica» (*Metahistory*, p. 29)[64]. Ma ci si sbaglierebbe se si vedesse in uno stile storico una combinazione necessaria tra modi di spiegazione. Lo stile è piuttosto un gioco delicato tra affinità: «La tensione dialettica che caratterizza l'opera di un grande storico risulta solitamente da un tentativo per unire un modo di costruzione di intrigo con un modo di argomentazione o di implicazione ideologica che non è in sintonia con esso» (p. 29)[65].

Siamo in tal modo ricondotti, sia pure attraverso una lunga deviazione, al nostro tema della consonanza dissonante[66]: una prima fonte di consonanza dissonante deriva dall'opposizione tra i tre modi che, presi insieme, conferiscono alle strutture narrative una funzione esplicativa[67]. Un'altra fonte di consonanza dissonante è relativa allo scontro tra molte-

64 L'autore propone in *Metahistory*, p. 29, un quadro delle affinità che regolano la sua personale lettura dei quattro grandi storici e dei quattro filosofi della storia ai quali l'opera è principalmente consacrata.

65 Lo slittamento da una configurazione ad un'altra resta sempre possibile. Il medesimo insieme di eventi può condurre ad una storia tragica o comica, a seconda della scelta della struttura di intrigo fatta dallo storico, così come per una classe—come dice Marx—*il diciotto Brumaio di Luigi Napoleone Bonaparte*, è stato una tragedia, mentre per un'altra classe è stato una farsa (*The Historical Text as Literary Artifact, art. cit.*, p. 281).

66 Hayden White riconosce a questo proposito il suo debito nei confronti di Frank Kermode, *The Sense of an Ending*, alla fine di *Structure and Historical Narrative*, p. 20.

67 La teoria dei tropi, che non affronto qui, aggiunge una dimensione ulteriore allo stile storico. Ma essa non aggiunge nulla alla spiegazione propriamente detta (*Metahistory*, pp. 31-52, e *The Historical Text as Literary Artifact*, pp. 286-303 a proposito dell'aspetto mimetico del racconto). Vi ritornerò nella quarta parte, nel contesto della discussione sui rapporti tra l'immaginario e il reale nella nozione di passato.

plici modi di costruzione dell'intrigo, non solo da parte di storici diversi, ma anche all'interno di un'unica grande opera.

Nel complesso, la nozione di struttura narrativa dalla quale abbiamo preso le mosse, si trova a dover ricoprire un ambito più vasto di quello che gli autori «narrativisti» le riconoscono, mentre la nozione di intrigo riceve dalla sua opposizione a quelle di storia raccontata (*story*) e di argomentazione una precisione abbastanza insolita.

Ma, soprattutto, non bisogna perdere di vista che la triplice tipologia sulla quale si basa questa teoria dello stile storiografico non rivendica per sé alcuna autorità «logica». I modi di costruzione dell'intrigo, in particolare, sono i prodotti di una tradizione di scrittura che ha conferito a tali modi la configurazione che lo storico mette in atto. Questo aspetto di tradizionalità è, ultimamente, il più importante: lo storico, in quanto scrittore, si rivolge ad un pubblico in grado di riconoscere le forme tradizionali dell'arte di raccontare. Le strutture non sono regole inerti. Non sono classi derivate da una tassonomia a priori. Sono le forme di una eredità culturale. Se possiamo dire che nessun evento è in sé tragico e che solo lo storico lo fa apparire tale mediante una certa operazione di codificazione, ciò deriva dal fatto che l'arbitrarietà della codificazione è limitata, non dagli eventi raccontati, bensì dall'attesa del lettore rivolta ad incontrare forme note di codificazione: «La codificazione degli eventi in funzione di questa o quella struttura di intrigo è uno dei procedimenti di cui dispone una cultura per conferire un senso ad un passato personale o pubblico» (*The Historical Text as Literary Artifact*, p. 283). La codificazione è in tal modo regolata più dagli effetti di senso attesi che dal materiale da sottoporre a codificazione.

Questo effetto di senso consiste essenzialmente nel rendere familiare ciò che non è familiare. La codificazione vi contribuisce nella misura in cui lo storico ha in comune con il suo pubblico l'intelligenza delle forme «che certe situazioni umane significative devono assumere grazie alla partecipazione dello storico al processo specifico di formazione del senso che fanno di lui il depositario di una eredità culturale piuttosto che di un'altra» (*ibid.*, p. 283)[68].

[68] Questo ruolo della tradizione nella codificazione narrativa fornisce una risposta alla obiezione secondo la quale le tre tipologie messe in atto da questa teoria dello stile storiografico sono *prese a prestito*. Bisogna dire delle forme di codificazione ereditate quello che si è detto delle leggi: lo storico non le stabilisce, le adopera. Ecco perché il riconoscimento di una forma tradizionale può assumere in storia valore di spiegazione: White paragona, a questo proposito, tale processo

Ritroviamo così, grazie al suo carattere di tradizionalità, l'aspetto dinamico della costruzione dell'intrigo, anche se è stato considerato solo il suo aspetto generico. Del resto, questo aspetto viene ad essere compensato dalla continuità che la nozione di *stile* storiografico ristabilisce tra cronaca, catena di motivazioni, intrigo, argomentazione, implicazione ideologica. Ecco perché è lecito, in parte contro White, ma anche e soprattutto grazie a lui, considerare la costruzione dell'intrigo come l'operazione che *mette in movimento* tutti i livelli di articolazione narrativa. La costruzione di intrigo è ben più che un livello accanto ad altri: ad essa dobbiamo la transizione tra raccontare e spiegare.

5. *Come si scrive la storia*[69]

Mi è sembrato interessante, alla fine di questo capitolo, riprendere il discorso sulla storiografia francese. L'opera, isolata nel panorama francese, di Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* ha il vantaggio notevole di coniugare un'attenuazione della portata scientifica della storia con una apologia della nozione di intrigo. In tal modo, Paul Veyne si trova curiosamente collocato alla confluenza delle due correnti di pensiero che abbiamo appena descritto, anche se egli procede da Max Weber e non dalla corrente «narrativista» anglosassone e se conserva con il positivismo logico un legame che questa corrente ha invece interrotto. Collocandolo in questo incrocio, spero di accentuare la singolarità di quest'opera già assai singolare.

Il libro può essere infatti letto come un abile incrocio di due motivi: la storia non è «altro che un racconto vero» (p. 13), la storia è una scienza troppo «sublunare» per essere spiegata mediante leggi. Attenuare

di rinnovata familiarità con degli eventi rispetto ai quali il soggetto aveva perduto ogni familiarità, con ciò che avviene in psicoterapia (*The Historical Text...*, pp. 284-285). La comparazione gioca nei due sensi nella misura in cui gli eventi con i quali lo storico cerca di familiarizzarci, sono stati, il più delle volte, dimenticati in ragione del loro carattere traumatico.

[69] Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, con annesso «Foucault révolutionne l'histoire», Ed. du Seuil, Paris 1971 tr. it., *Come si scrive la storia*, Laterza, Bari 1973. Si troverà un esame più completo nel mio saggio *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*. Si veda anche, R. Aron, *Comment l'historien écrit l'épistemologie: a propos du livre de Paul Veyne*, in «Annales», 6 (1971), pp. 1319-1354.

la pretesa esplicativa, accentuare la capacità narrativa: i due movimenti si equilibrano in un gioco incessante di tipo pendolare.

Accentuare la capacità narrativa: il fine è raggiunto se si congiunge opportunamente racconto e intrigo, cosa che non è mai stata tentata né da Marc Bloch, né da Fernand Braudel, né da Lucien Fèbvre, e nemmeno da Henri-Irénée Marrou, per il quale il racconto è quello che farebbero gli stessi attori, abbandonati alla confusione e all'opacità del loro presente. Ma proprio perché il racconto è costruito, esso non fa rivivere nulla: «La storia è una nozione libresca e non un dato esistenziale; è l'organizzazione da parte dell'intelligenza di dati riferentisi ad una temporalità che non è quella del *Dasein*» (p. 90, *tr. it.*, p. 128); e ancora: «La storia è una attività intellettuale che, attraverso forme letterarie consacrate, serve a fini di semplice curiosità» (p. 103, *tr. it.*, p. 148). Nulla riconduce questa curiosità ad un fondamento esistenziale[70].

In un senso Veyne chiama racconto quello che Aron e Marrou chiamavano ricostruzione. Ma il mutamento terminologico ha la sua importanza. Riconducendo la comprensione storica all'attività narrativa, l'autore consente di spingere più avanti la descrizione dell'«Oggetto della storia» (è il titolo della sua prima parte). Se, in effetti, stiamo alla natura intrinseca della nozione di evento—cioè qualunque accadimento individuale e non ripetibile—niente lo qualifica come storico o come fisico: «La differenza reale passa non tra i fatti storici e i fatti fisici, ma tra la storiografia e la scienza fisica» (p. 21, *tr. it.*, p. 22). Questa ultima sussume dei fatti sotto delle leggi, la prima li integra entro degli intrighi. La costruzione dell'intrigo è ciò che qualifica un evento come storico: «I fatti esistono soltanto negli—e in funzione degli—intrighi, in cui assumono l'importanza relativa loro assegnata dalla logica umana nel dramma» (p. 70, *tr. it.*, p. 97). E ancora: «Poiché ogni evento è altrettanto storico di qualsiasi altro, il campo degli eventi può essere ritagliato in piena libertà» (p. 83, *tr. it.*, p. 117). Su questo Veyne si ritrova con gli autori «narrativisti» di lingua inglese che abbiamo appena studiato. Un evento storico non è soltanto ciò che capita, ma ciò che può essere raccontato o che è già stato raccontato nelle cronache o nelle leggende. Inoltre lo storico non dovrà dolersi di dover lavorare solo su documenti parziali: l'intrigo si costruisce con ciò che si sa; l'intrigo è per sua natura «conoscenza mutilata».

[70] Né Aron, né Marrou soprattutto, spezzerebbero il cordone vitale che lega ancora la storia alla comprensione dell'altro, quindi ad un certo aspetto del vissuto.

Riconducendo così *l'evento all'intrigo*, Veyne può sdrammatizzare la disputa tra *événementiel* e *non-événementiel* sollevata dalla scuola delle *Annales*. Se l'intrigo è la sola misura dell'evento, la lunga durata ha a che fare con l'*événementiel* così come la corta. Il *non-événementiel* segna solo lo scarto tra il campo indeterminato degli eventi e l'ambito già segnato di intrighi: «Il *non-événementiel* è costituito dagli eventi non ancora riconosciuti come tali: storia dei territori, delle mentalità, della pazzia o della ricerca di sicurezza attraverso i secoli. Si etichetterà dunque come *non-événementiel* la storicità di cui non abbiamo coscienza come tale» (p. 31, *tr. it.*, p. 37).

Anzi, se si definisce in termini assai ampi ciò che vale come intrigo, anche la storia quantitativa rientra nella sua orbita: c'è intrigo tutte le volte che la storia compone insieme dei fini, delle cause materiali, delle casualità: un intrigo è «una mescolanza molto umana e molto poco "scientifica" di cause materiali, di fini e di casi» (p. 46, *tr. it.*, p. 61). L'ordine cronologico non è essenziale all'intrigo. A mio avviso, questa definizione è perfettamente compatibile con la nozione di sintesi dell'eterogeneo che abbiamo proposto nella prima parte.

Fin tanto che è possibile riconoscere questa combinazione disparata, c'è intrigo. In tal senso, le serie non cronologiche, le serie fatte di *items* degli storici della scuola quantitativa, appartengono all'ambito della storia grazie al loro legame, sia pure debole, con l'intrigo. Il legame tra intrigo e serie di *items*, che non è chiaramente esplicitato dall'autore, mi sembra garantito grazie alla nozione presa a prestito da Cournot (nozione alla quale Aron rinviava all'inizio del suo libro del 1937) di incrocio di serie causali: «Il campo degli eventi è un incrocio di serie» (p. 35). Ma ogni incrocio di serie è davvero un intrigo?

Veyne pensa di poter estendere la nozione di intrigo fino al punto in cui il concetto di tempo non è più necessario: «Che cosa sia destinata a diventare una storiografia che porti a compimento la propria emancipazione dalle unità di tempo e di luogo (questi ultimi resti di singolarità) per consacrarsi interamente alla sola unità d'intreccio, è appunto ciò che emergerà nel corso di questo libro» (p. 84, *tr. it.*, p. 119). L'autore vuole, in tal modo, esplorare una delle possibilità aperte dalla nozione aristotelica di intrigo che, come abbiamo visto, ignora a sua volta il tempo, anche quando comporta un inizio, uno svolgimento e una fine. Questa possibilità di acronicità è stata ugualmente sfruttata da diversi autori di lingua inglese (si veda per esempio Mink). Ora questa possibile acronicità è legata all'aspetto fondamentale dell'intrigo sul quale

Aristotele costruisce la sua *Poetica*, cioè la capacità di dire l'universale. Abbiamo visto come White sfrutti a fondo questa possibilità generica categoriale della costruzione dell'intrigo.

Ritrovo il medesimo tono in Paul Veyne, quando sviluppa il paradosso apparente secondo il quale la storia non ha per oggetto l'individuo bensì lo specifico. È ancora una volta la nozione di intrigo che ci impedisce di prendere le difese della storia come scienza del concreto. Fare entrare un evento in un intrigo, vuole dire enunciare qualche cosa di intelligibile, quindi di specifico: «Tutto quello che si può enunciare di un individuo possiede un qualche tipo di generalità» (p. 73, *tr. it.*, p. 103); «La storia è la descrizione di ciò che è specifico, vale a dire comprensibile, negli eventi umani» (p. 75, *tr. it.*, p. 106). Questa tesi si connette con quella della descrizione mediante *items* e quella dell'incrocio delle serie. L'individuo è un incrocio di serie di *items*; a condizione che un insieme di *items* sia ancora un intrigo.

Con questa componente intelligibile dell'intrigo, possiamo rivolgerci all'altro versante dell'opera: attenuare la pretesa esplicativa.

Attenuare la pretesa esplicativa: Veyne a questo punto diventa provocatorio: *la storia*, afferma, *ha una critica e una topica, non un metodo*. Non un metodo? Spieghiamoci: non ha regola per operare la sintesi dei fatti. Se il campo storico è, come si è detto, completamente indeterminato, tutto quello che vi si trova ha avuto luogo realmente, ma numerosi sono gli itinerari che possono essere tracciati in tale campo. Quanto all'arte di tracciarli, essa dipende dal genere storico, con i diversi modi di concepirlo che nel corso dei secoli si sono avuti.

La sola «logica» che sia compatibile con la nozione di intrigo è una *logica del probabile*, con un vocabolario che Veyne prende a prestito da Aristotele: la scienza e le leggi regnano soltanto nell'ordine sopralunare, mentre «il sublunare è il regno del probabile» (p. 44). Dire che la storia appartiene alla sfera del sublunare e che essa procede per intrighi è dire la stessa cosa: la storia «sarà sempre intrigo perché essa sarà umana, sublunare, perché non sarà un frammento di determinismo» (p. 46). Il probabilismo è un corollario della capacità che lo storico ha di suddividere liberamente il campo degli eventi.

Ma siccome il probabile è un elemento dell'intrigo, non è possibile distinguere tra racconto, comprensione e spiegazione: «Ciò cui si dà il nome di spiegazione non è altro che la maniera propria al racconto di organizzarsi in un intrigo comprensibile» (p. 111, *tr. it.*, p. 157). Ci si po-

trebbe aspettare: nell'ordine del sublunare non si dà spiegazione nel senso scientifico del termine, cioè nel senso di una legge che spiega un fatto: «Spiegare, per uno storico, vuole dire "mostrare lo svolgimento dell'intrigo, farlo comprendere"» (p. 112, *tr. it.*, p. 159). «La spiegazione della Rivoluzione è il suo *compendio*, e nulla più» (p. 114, *tr. it.*, p. 162). Così la spiegazione sublunare non si distingue affatto dalla comprensione. Così ad un tempo *svanisce il problema del rapporto tra comprensione e spiegazione* che aveva tanto occupato Aron. Quanto al termine causa, staccato da quello di legge, Veyne lo adopera come Maurice Mandelbaum[71]: «Le cause sono i diversi episodi dell'intrigo» (p. 115, *tr. it.*, p. 163); e ancora: «Il racconto è congenitamente causale, comprensibile» (p. 118, *tr. it.*, p. 167). In questo senso, «spiegare di più significa in effetti soltanto raccontare meglio» (p. 119, *tr. it.*, p. 168). È questa l'unica profondità che si può attribuire alla storia. Se la spiegazione sembra andare più a fondo rispetto alla comprensione immediata, questo dipende dal fatto che essa può esplicitare i fattori del racconto secondo le tre linee del caso, della causa materiale e della libertà. «Il più piccolo "fatto" storico comporta questi tre elementi, se è umano» (p. 121, *tr. it.*, p. 172). È come dire che la storia non si spiega interamente né in forza di incontri accidentali, né mediante cause economiche, né sulla base di mentalità, di progetti o idee; e non esiste regola per dare ordine a questi tre aspetti. E questo è un altro modo di dire che la storia non ha metodo.

Un'apparente eccezione alla tesi secondo la quale in storia spiegare vorrebbe dire fare comprendere, è rappresentata dalla *retrodizione* (pp. 176-209), l'operazione induttiva grazie alla quale lo storico colma una lacuna nel suo racconto mediante l'analogia con una analoga connessione ma senza vuoti in un'altra serie. È qui che la spiegazione sembra distinguersi nel modo più netto rispetto alla comprensione, nella misura in cui la retrodizione mette in gioco una spiegazione causale. Ora, quest'ultima sembra intervenire appunto quando i documenti non offrono alcun intrigo; si risale, allora, per via di retrodizione, ad una causa presunta (si dirà, per esempio: una politica fiscale eccessiva ha reso impopolare Luigi XIV). Il nostro ragionamento a questo punto va dal simile al simile, senza alcuna garanzia che in una circostanza particolare l'analogia funzionerà ugualmente. È il caso di ricordare che la causalità sublunare è irregolare, confusa e che vale soltanto «nella maggior parte dei casi» e «...salvo ec-

71 Cfr. il cap. III.

cezioni»! È entro questi angusti limiti del verosimile che la retrodizione colma le lacune dei nostri documenti. Il ragionamento al quale la retrodizione meglio si avvicina è la messa in serie praticata dagli epigrafisti, dai filologi e dagli iconografisti. Ciò che fornisce allo storico l'equivalente della serie è la somiglianza che garantisce la relativa stabilità dei costumi, delle convenzioni, dei tipi da una civiltà o da un'epoca all'altra. Approssimativamente ci permette di sapere come dobbiamo muoverci con la gente di quell'epoca determinata.

La retrodizione non fa quindi uscire dalle condizioni della conoscenza sublunare. Essa non ha nulla in comune con una legge di sussunzione. È più vicina alla spiegazione causale nel senso di Dray e di Mandelbaum (riprenderemo questo punto nel capitolo successivo): «La spiegazione storica non è nomologica. Essa è causale» (p. 201, *tr. it.*, p. 288). Dopo tutto è quello che Aristotele dice dell'intrigo: fa prevalere il nesso causale rispetto a quello di pura successione.

È lecito comunque chiedersi se la spiegazione causale e la comprensione mediante intrigo coincidano sempre. Questo punto non è seriamente preso in esame. Quando l'azione sviluppa degli effetti che non sono intenzionali, ed è questo il caso normale per uno storico, come fanno notare Danto e Lübbe con differenti argomentazioni, la spiegazione sembra davvero segnare la fine dell'intrigo. L'autore pare disposto a concederlo: «Questo intervallo tra l'intenzione e l'effetto è il luogo che noi riserviamo alla scienza, quando scriviamo come quando facciamo la storia» (p. 208, *tr. it.*, p. 298). Si può forse rispondere che l'intrigo, dal momento che non coincide con la prospettiva di un agente, ma esprime il «punto di vista» di colui che racconta—diciamo «la voce narrativa»—non ignora nulla degli effetti non voluti.

Bisogna ora rendere giustizia a due tesi complementari: che la storia non ha metodo, ma ha una critica e una topica.

Vediamo la *critica*. Essa non rappresenta l'equivalente o il surrogato di un metodo. Come è indicato dal suo nome—kantiano—la critica è piuttosto la vigilanza che lo storico esercita nei confronti dei concetti che adopera. A questo proposito Veyne professa un nominalismo senza concessioni: «Le astrazioni non possono essere cause efficienti, giacché non esistono... Analogamente non esistono le forze di produzione, ma soltanto degli uomini che producono» (p. 138, *tr. it.*, p. 197). Questa netta dichiarazione non deve, penso, essere separata dalla tesi precedentemente formulata, secondo la quale la storia non conosce l'individuale ma lo specifico. Semplicemente, il generico non è lo specifico. A questo proposito

l'autore pensa a qualche cosa di analogo ai «tipi ideali» di Weber, che hanno, secondo Veyne, funzione euristica e non esplicativa. E proprio per il fatto che dipendono da una euristica, lo storico non finisce mai di adattarli per sfuggire ai controsensi che sollevano. In storia, i concetti sono piuttosto delle rappresentazioni composite, ricavate da denominazioni precedenti e applicate, per fini esplorativi, a casi analoghi; ma le continuità che suggeriscono sono ingannevoli e le genealogie infondate. È questo il regime dei concetti sublunari, sempre falsi perché sempre incerti. A questo proposito la vigilanza deve farsi particolarmente rigorosa, ogni volta che la storia entra, come è suo dovere, nella via del comparatismo. Aveva ragione Marc Bloch in *La Société féodale*, di comparare la condizione servile in Europa e in Giappone. Ma la comparazione non fa scoprire una realtà più generale e non dà luogo ad una storia più esplicativa. È solo una euristica che rimanda agli intrighi particolari: «La verità è che non facciamo mai altro che comprendere degli intrighi. E non esistono due modi di comprendere» (p. 157, *tr. it.*, p. 224).

Resta la *topica*. La storia non ha metodo ma ha una critica e una topica (p. 267). Il termine è preso a prestito, sulla scorta di Vico, dalla teoria aristotelica dei *topoi* o «luoghi comuni», una teoria legata alla retorica. Questi luoghi comuni, come è noto, costituiscono la riserva di utili questioni di cui un oratore deve essere fornito per parlare in modo efficace davanti ad una assemblea o a un tribunale. Ma a che cosa può servire la topica in storia? Ha una sola funzione: «*l'allungamento del questionario*» (pp. 253ss.); e l'allungamento del questionario è l'unico progresso di cui la storia sia capace. Ora, come questo è possibile se non grazie ad un parallelo arricchimento dei concetti? Bisogna quindi integrare il nominalismo, che è così fortemente connesso con la teoria della comprensione, con un'apologia del progresso concettuale grazie al quale la visione dello storico moderno è più ricca di quella di un Tucidide. Certo, Veyne non si contraddice formalmente, nella misura in cui assegna la topica storica all'euristica, quindi all'arte di interrogare; non alla spiegazione, se per spiegazione intendiamo l'arte di rispondere ai problemi. Ma la topica resta racchiusa nell'euristica senza riversarsi sulla spiegazione? Nel caso più frequente oggi, quello della storia non *événementielle*, diciamo della storia *structurelle* (p. 263), è la topica che permette allo storico di sottrarsi all'ottica rappresentata dalle sue fonti e di concettualizzare gli eventi in modo diverso rispetto agli agenti storici o ai loro contemporanei, e quindi di razionalizzare la lettura del passato. Veyne lo dice molto bene: «Questa razionalizzazione si risolve in una concettualizzazione del mon-

do vissuto, in un allungamento della topica» (p. 268, *tr. it.*, p. 387).

Veyne ci chiede a questo punto di accettare insieme le due tesi a prima vista così disparate: che in storia non c'è niente altro da comprendere se non *intrighi*; che l'allungamento del questionario equivale ad una progressiva *concettualizzazione*. È vero che il contrasto tra le due tesi è meno forte se si interpretano correttamente le due asserzioni. Da un lato bisogna ammettere che la nozione di intrigo non è legata alla storia *événementielle*, che si dà intrigo anche nella storia *structurelle*; così dilatata, la comprensione dell'intrigo non soltanto non contraddice, ma anzi esige il progresso nella concettualizzazione. D'altro lato, bisogna ammettere che la concettualizzazione non consente alcuna confusione tra la conoscenza sublunare e una scienza nel senso forte del termine. È in questo senso che la topica resta un'euristica e non cambia il carattere fondamentale della comprensione che resta comprensione di intrighi.

Per essere pienamente convincente, Veyne dovrebbe spiegare come la storia può restare un racconto quando smette di essere *événementielle*, sia che divenga *structurelle*, sia che divenga comparativa, sia, infine, che raggruppi in serie degli *items* strappati al *continuum* temporale. In altri termini, il problema posto dal libro di Veyne è quello di sapere fino a che punto si può estendere la nozione di intrigo senza che essa smetta di essere discriminante. Questo problema è oggi posto a tutti i sostenitori di una teoria «narrativista» della storia. Gli autori di lingua inglese hanno potuto eluderlo, perché i loro esempi sono per lo più ingenui e non vanno al di là della soglia della storia *événementielle*. Ma è quando la storia smette di essere *événementielle* che la teoria narrativista è davvero messa alla prova. La forza del libro di Veyne è d'aver condotto fino a questo punto critico l'idea che la storia non è altro che costruzione e comprensione di intrighi.

Capitolo terzo
L'INTENZIONALITÀ STORICA

Il capitolo che si apre ha l'ambizione di esplorare il legame *indiretto* che, a mio avviso, deve essere mantenuto tra la storiografia e la competenza narrativa così come è stata analizzata nel terzo capitolo della prima parte.

Che un tale legame debba essere mantenuto, ma che tale legame non possa essere diretto, è il *bilancio* che risulta dal confronto tra i due capitoli precedenti.

Le analisi del primo capitolo conducono all'idea di una *rottura epistemologica* tra la conoscenza storica e la competenza nel seguire una storia. La rottura segna tale competenza a tre livelli: quello delle procedure, quello delle entità, quello della temporalità.

A livello delle *procedure*, la storiografia nasce, come ricerca—*historia*, *Forschung*, *enquiry*—dall'uso specifico che essa fa della spiegazione. Anche se, con Gallie, ammettiamo che il racconto è «auto-esplicativo», la storia-scienza separa dalla trama del racconto il processo esplicativo costituendolo in problematica distinta. Con questo non si vuol dire che il racconto ignori la forma del perché e della causa di; ma le sue connessioni restano immanenti alla costruzione dell'intrigo. Con lo storico, la forma esplicativa diviene autonoma; essa diventa la posta in gioco distinta di un processo di autenticazione e di giustificazione. A questo proposito, lo storico è nella stessa condizione del giudice: è posto in una situazione reale o potenziale di contestazione e deve tentare di provare che una certa spiegazione è migliore di un'altra. Cerca, quindi, dei «garanti» e tra questi, al primo posto, vengono le prove documentarie. Una cosa è spiegare

raccontando, un'altra è problematizzare la spiegazione stessa per sottoporla alla discussione e al giudizio di un uditorio, se non proprio universale, quanto meno ritenuto competente, formato anzitutto da persone allo stesso livello dello storico.

Questo processo grazie al quale la spiegazione storica guadagna autonomia nei confronti dei tentativi di spiegazione immanenti al racconto è accompagnato da numerosi corollari che accentuano la rottura tra storia e racconto.

Primo corollario: al lavoro di spiegazione è legato un lavoro di *concettualizzazione* che per taluni rappresenta il principale criterio della storiografia[1]. Questo problema critico può essere proprio solo di una disciplina che, se non ha metodo, come ritiene Veyne, ha precisamente una critica e una topica. Non esiste epistemologia della storia che, prima o poi, non debba prendere posizione nella grande disputa degli universali (storici) e ripercorrere faticosamente, come per i medievali, il percorso tra realismo e nominalismo (Gallie). Di questo il narratore non si dà pensiero: adopera certamente degli universali, ma senza farne la critica; ignora il problema posto dall'«allungamento del questionario» (Veyne)[2].

Altro corollario dello statuto critico della storia come ricerca: prescindendo dai *limiti* dell'oggettività storica, c'è un *problema dell'oggettività* in storia. Secondo Mandelbaum[3], un giudizio è detto «oggettivo» «perché consideriamo la sua verità come tale da escludere la possibilità che la sua negazione possa essere ugualmente vera» (p. 150). Pretesa sempre smentita, ma pretesa che è interna allo stesso progetto della ricerca storica. L'oggettività di cui si parla ha due facce: anzitutto è lecito attendersi che i fatti di cui si occupano le opere storiche, presi singolarmente, si *raccordino* reciprocamente come carte geografiche, una volta rispettate le medesime regole di proiezione e di scala, o anche come le sfaccettature di una stessa pietra preziosa. Mentre non ha senso mettere uno dopo l'altro e uno accanto all'altro dei racconti, dei romanzi, delle opere teatrali, è problema legittimo e insuperabile chiedersi come la storia di un certo periodo si raccordi con quella di un altro periodo, la storia di Francia

1 Paul Veyne, *L'histoire conceptualisante*, in *Faire de l'histoire*, I, sotto la direzione di Jacques Le Goff e Pierre Nora, Gallimard, Paris 1974, pp. 62-92. Cfr., nel nostro primo capitolo, il richiamo alle lunghe analisi che Bloch ha dedicato al problema della «nomenclatura» in storia.

2 Cfr. pp. 261-262.

3 Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, The John Hopkins University Press, Baltimora and London 1977, p. 150.

con quella dell'Inghilterra, ecc., o come la storia politica o militare di un certo paese in una data epoca si raccordi con la propria storia economica, con la propria storia sociale, culturale, ecc. Il lavoro storico è mosso da un sogno segreto analogo a quello del cartografo o del tagliatore di diamanti. Anche se l'idea di storia universale è destinata a restare per sempre una Idea in senso kantiano, non potendo costituire un geometrale in senso leibniziano, il lavoro di approssimazione in grado di avvicinare a questa idea i risultati concreti raggiunti dalla ricerca individuale o collettiva non è né vano né insensato. A questo desiderio di raccordo dal versante del fatto storico, corrisponde la speranza che i risultati raggiunti da diversi ricercatori possano sommarsi, mediante un effetto di complementarietà e di rettifica reciproca. Il *credo* dell'oggettività non è altro che questa duplice convinzione secondo la quale i fatti riferiti da storie diverse possano raccordarsi e i risultati di queste storie possano completarsi.

Ultimo corollario: proprio perché la storia ha un progetto di oggettività, essa può porre come *problema* specifico quello dei *limiti* dell'oggettività. Un tale problema è estraneo all'innocenza e all'ingenuità del narratore. Questi attende piuttosto dal suo pubblico, secondo l'espressione di Coleridge spesso citata, che «sospenda di buon grado la propria incredulità» (*a willing suspension of disbelief*). Lo storico si rivolge ad un lettore diffidente, che si aspetta dallo storico non solo che racconti ma che sia in grado di autenticare il suo racconto. In tal senso, riconoscere tra i modi esplicativi della storia una «implicazione ideologica» (H. White)[4], vuol dire essere capaci di riconoscere un'ideologia come tale, quindi di distinguerla dai modi propriamente argomentativi e quindi anche passarla al vaglio della critica delle ideologie. Quest'ultimo corollario potrebbe essere chiamato la *riflessività critica* della ricerca storica.

Concettualizzazione, ricerca di oggettività, reduplicazione critica segnano le tre tappe del processo grazie al quale la spiegazione storica guadagna la sua autonomia rispetto al carattere «auto-esplicativo» del racconto.

A questo processo di autonomia della spiegazione corrisponde un analogo processo riguardante le *entità* che lo storico considera il proprio oggetto sufficiente. Mentre nel racconto tradizionale o mitico e anche nella cronaca che precede la storiografia, l'azione è riferita ad agenti che è possibile identificare, designare con un nome proprio, considerare responsabili delle azioni riferite, la storia-scienza fa riferimento ad oggetti di nuo-

4 Cfr., p. 248.

vo tipo, adeguati al suo modo esplicativo. Che si tratti di nazioni, di società, di civiltà, di classi sociali, di mentalità, la storia mette al posto del soggetto dell'azione delle entità anonime nel senso proprio del termine. Questa rottura epistemologica a livello delle entità è portata all'estremo nella scuola francese delle *Annales* con la scomparsa della storia politica a vantaggio della storia economica, sociale e culturale. Il posto fin qui occupato dagli eroi dell'azione storica che Hegel chiamava i grandi uomini della storia mondiale è ormai occupato da forze sociali la cui azione non potrebbe essere attribuita con criteri distributivi ad agenti individuali. La nuova storia sembra così essere senza personaggi. E senza personaggi non potrebbe continuare ad essere un racconto.

La terza rottura deriva dalle due precedenti: riguarda lo statuto epistemologico del *tempo storico*. Esso sembra senza legame diretto con quello della memoria, dell'attesa, della circospezione di agenti individuali. Non pare più riferito al presente vivo di una coscienza soggettiva. La sua struttura è esattamente proporzionata alle procedure e alle entità che sono messe in gioco dalla storia-scienza. Per un verso, il tempo storico sembra risolversi in una successione di *intervalli omogenei*, portatori della spiegazione causale o nomologica; per un altro, si disperde in una *molteplicità di tempi* su misura delle entità prese in considerazione: tempo corto dell'evento, tempo semi-lungo della congiuntura, lunga durata delle civiltà, lunghissima durata dei simbolismi fondatori dello statuto sociale come tale. Questi «tempi della storia», secondo l'espressione di Braudel[5], sembrano essere senza un chiaro rapporto con il tempo dell'azione, con quella «intra-temporalità» che abbiamo evocato al seguito di Heidegger e che è sempre tempo favorevole o sfavorevole, tempo «per» fare[6].

Eppure, nonostante questa triplice rottura epistemologica, la storia non potrebbe rompere tutti i suoi legami con il racconto senza smarrire in tal modo il suo carattere storico. Per contro, questo legame non potrebbe essere diretto, al punto che la storia possa essere considerata come una specie del genere *story* (Gallie)[7]. Le due parti del capitolo II, convergendo pur senza incontrarsi, hanno accresciuto l'esigenza di una dialettica di nuovo tipo tra la ricerca storica e la competenza narrativa.

Da un lato, la critica del modello nomologico con la quale abbiamo cominciato ci ha condotti ad una diversificazione della spiegazione che

5 Cfr. pp. 156 e ss.
6 Cfr., prima parte, cap. III (*Mimesis* I).
7 Cfr., p. 229.

la rende meno estranea all'intelligenza narrativa, senza per questo che venga rinnegata la vocazione esplicativa grazie alla quale la storia resta nell'ambito delle scienze umane. Abbiamo visto, anzitutto, il modello nomologico attenuarsi sotto la pressione della critica; attenuandosi esso è divenuto meno monolitico, riconoscendo livelli più diversificati di scientificità per le generalità presentate, dalle leggi che meritano questo nome fino alle generalità proprie del senso comune che la storia ha in comune con il linguaggio ordinario (I. Berlin), passando attraverso le generalità di tipo disposizionale menzionate da G. Ryle e P. Gardiner[8]. Successivamente abbiamo visto la spiegazione razionale far valere i propri titoli con le stesse esigenze di concettualizzazione, di autentificazione e di vigilanza critica proprie di ogni altro modo di spiegazione. Infine, abbiamo visto con von Wright la *spiegazione* causale distinguersi dall'*analisi* causale e la spiegazione *quasi-causale* separarsi dalla spiegazione causale-nomologica e comprendere al proprio interno segmenti di spiegazione teleologica. Su queste tre vie la spiegazione propria della ricerca storica potrebbe compiere una parte del cammino che la separa dalla spiegazione immanente al racconto.

All'attenuazione e alla diversificazione dei modelli di spiegazione proposti dall'epistemologia «risponde», sul versante dell'analisi delle strutture narrative, un tentativo simmetrico per elevare le possibilità esplicative del racconto e portarle, in un certo senso, ad incontrare il movimento di spiegazione in direzione della narrazione.

Ho già detto che il parziale successo delle teorie narrativiste era al tempo stesso un parziale fallimento. Tale riconoscimento non deve offuscare il parziale successo. Le tesi narrativiste, a mio avviso, hanno fondamentalmente ragione su due punti.

Primo dato acquisito: i narrativisti dimostrano con successo che *raccontare è già spiegare*. Il *di'allela*—una cosa grazie all'altra, che secondo Aristotele rappresenta la connessione logica dell'intrigo—è ormai il punto di partenza obbligato di qualsiasi analisi della narrazione storica. Questa tesi di base ha numerosi corollari. Se ogni racconto mette in atto, in forza dell'operazione di costruzione dell'intrigo, una connessione causale, tale costruzione è già una vittoria sulla semplice cronologia e rende possibile la distinzione tra la storia e la cronaca. Inoltre, se la costruzione dell'intrigo è opera di giudizio, essa lega la narrazione ad un narratore e quindi permette al «punto di vista» di quest'ultimo di dissociarsi dalla compren-

8 Cfr., pp. 177-178.

sione che gli agenti o i personaggi della storia possono avere avuto del loro contributo alla progressione dell'intrigo; contrariamente all'obiezione classica, il racconto non è affatto legato alla prospettiva confusa e limitata degli agenti e dei testimoni immediati degli avvenimenti; al contrario, la messa a distanza, costitutiva del «punto di vista», rende possibile il passaggio dal narratore allo storico (Scholes e Kellogg)[9]. Da ultimo, se la costruzione dell'intrigo integra in un'unità significante delle componenti tanto eterogenee come sono le circostanze, i calcoli, le azioni, gli aiuti e gli ostacoli, e infine i risultati, allora è ugualmente possibile che la storia si faccia carico dei risultati non voluti dell'azione, e produca delle descrizioni dell'azione distinte dalla sua descrizione in termini semplicemente intenzionali (Danto)[10].

Secondo dato acquisito: le tesi narrativiste rispondono ad una diversificazione e gerarchizzazione dei modelli esplicativi con una *diversificazione* e una *gerarchizzazione* analoghe alle *risorse esplicative del racconto*. Abbiamo infatti visto la struttura della frase narrativa adattarsi ad un certo tipo di racconto storico basato su una datazione documentata (Danto). Abbiamo poi assistito ad una certa diversificazione dell'atto configurante (Mink)[11]; sempre con questo autore abbiamo visto come la spiegazione configurante divenga a sua volta una modalità esplicativa tra altre, in congiunzione con la spiegazione categoriale e la spiegazione teoretica. Infine, con White[12], in un primo tempo, l'«effetto esplicativo» tipico della costruzione di intrigo si situa a metà strada tra l'effetto dell'argomentazione e quello del filo della storia (*story-line*), al punto che assistiamo al prodursi non solo di una diversificazione ma di una frantumazione della funzione narrativa. In un secondo tempo, la spiegazione mediante costruzione di intrigo, già separata dalla spiegazione interna alla storia raccontata, rientra in una nuova configurazione esplicativa congiungendosi con la spiegazione per argomentazione e con la spiegazione per implicazione ideologica. La reduplicazione delle strutture narrative equivale, allora, ad una sconfessione delle tesi «narrativiste», confinate al livello inferiore del filo della storia.

Un destino analogo a quello del modello nomologico si è così impadronito della tesi narrativista semplice: per ritrovare il piano della spie-

9 Cfr., la terza parte.
10 Cfr., p. 217.
11 Cfr. pp. 238-240.
12 Cfr., p. 245.

gazione propriamente storica, il modello narrativista si è così diversificato da disintegrarsi.

Tale avventura conduce alla soglia della principale difficoltà: una tesi narrativista, raffinata al punto da diventare antinarrativista, avrebbe qualche speranza di sostituirsi al modello esplicativo? Bisogna francamente rispondere in termini negativi. Tra la spiegazione storica e la spiegazione narrativa *sussiste uno scarto* che è *la stessa ricerca*. Tale scarto esclude che si consideri, come vorrebbe Gallie, la storia come una specie del genere *story*.

Eppure gli indizi incrociati di una convergenza tra il movimento grazie al quale il modello esplicativo si piega verso la narrazione e il movimento grazie al quale le strutture narrative guardano verso la spiegazione storica stanno a dire che è ben reale il problema al quale la tesi narrativista dà una risposta insufficiente.

La soluzione del problema dipende da quello che possiamo chiamare un metodo di interrogazione a ritroso. Questo metodo, praticato da Husserl nella *Krisis*, mette capo ad una fenomenologia genetica, nel senso non già di una genesi psicologica, quanto piuttosto di una genesi di senso. I problemi che Husserl si poneva a proposito della scienza galileiana e newtoniana, noi ce li poniamo a proposito delle scienze storiche. Ci interroghiamo, a nostra volta, su quella che io chiamerò ormai l'*intenzionalità della conoscenza storica* o, più sinteticamente, l'*intenzionalità storica*. Intendo con questa formula il *senso dell'intenzione poetica* che costituisce la qualità storica della storia e la preserva dal dissolversi nei diversi saperi ai quali la storiografia si congiunge, sposandosi, per interesse, all'economia, alla geografia, alla demografia, all'etnologia, alla sociologia delle mentalità e delle ideologie.

Il vantaggio che noi possiamo avere rispetto ad Husserl nella sua ricerca intorno al «mondo della vita» al quale rinvierebbe, a suo giudizio, la scienza galileiana, è che la nostra messa in questione del sapere storiografico rinvia ad un mondo culturale già strutturato e non ad un vissuto immediato. Rinvia ad un mondo dell'azione già configurato da una attività narrativa, anteriore, quanto al senso, alla storiografia scientifica.

Questa attività narrativa, in effetti, ha già una propria dialettica grazie alla quale essa percorre gli stadi successivi della *mimesis*, a partire dalle prefigurazioni proprie dell'ordine dell'azione, attraverso le configurazioni costitutive della costruzione dell'intrigo—inteso nel senso lato del *muthos* aristotelico—fino alle rifigurazioni create dalla collisione tra il mondo del testo e il mondo della vita.

Così la mia ipotesi di lavoro si precisa: mi propongo di esplorare lungo quali vie *indirette il paradosso della conoscenza storica* (punto di arrivo dei due capitoli precedenti) *traspone ad un livello superiore di complessità il paradosso costitutivo dell'operazione di configurazione narrativa*. E questo grazie alla sua posizione intermedia tra ciò che sta a monte e ciò che sta a valle del testo poetico. L'operazione narrativa presenta già gli aspetti contrapposti di cui la conoscenza storica reduplica il contrasto: da un lato essa nasce dalla rottura che apre il regno della fiaba e lo separa dall'ordine dell'azione effettiva; dall'altro, essa rinvia alla comprensione immanente all'ordine dell'azione e alle strutture pre-narrative dell'azione effettiva[13].

Il problema è quindi il seguente: grazie a quali mediazioni la conoscenza storica arriva a trasporre nell'ordine che le è proprio la costituzione duplice dell'operazione configurante del racconto? Grazie a quali derivazioni indirette la triplice rottura epistemologica che fa della storia una ricerca deriva dalla rottura instaurata mediante l'operazione configurante a livello di *mimesis* II e continua comunque ad intenzionare in maniera obliqua l'ordine dell'azione, secondo i propri mezzi di intelligibilità, di simbolizzazione e di organizzazione pre-narrativa a livello di *mimesis* I?

Il compito è tanto più arduo dal momento che la conquista dell'autonomia scientifica della storia sembra avere come corollario, se non addirittura come condizione, un occultamento voluto della sua derivazione indiretta a partire dalla attività di configurazione narrativa, e del suo rinvio, attraverso forme sempre più distanti dalla base narrativa, al campo pratico e ai suoi dispositivi pre-narrativi. Questo aspetto stabilisce un'ulteriore parentela tra il mio lavoro e quello di Husserl nella *Krisis*: anche la scienza galileiana ha rotto i suoi legami con il mondo pre-scientifico, al punto di rendere quasi impossibile la riattivazione delle sintesi attive e passive costitutive del «mondo della vita». Ma il nostro lavoro può avere un secondo vantaggio rispetto alle ricerche husserliane di fenomenologia genetica, essenzialmente orientate verso la «costituzione della cosa» mediante il fenomeno percettivo: il vantaggio di trovare, all'interno della stessa conoscenza storica, una serie di *connessioni* per l'interrogazione a ritroso. In questo senso, l'occultamento della derivazione non è mai tanto completo al punto che la derivazione non possa essere ricostruita con una certa sicurezza e un certo rigore.

[13] Riservo per la quarta parte l'altro versante del paradosso: il ritorno della composizione narrativa all'ordine dell'azione, ritorno che tiene in germe il problema classico del rapporto tra storia, scienza del passato, e azione presente, soprattutto politica, aperta sul futuro.

Tale ricostruzione seguirà l'ordine secondo il quale abbiamo, in precedenza, presentato le modalità della rottura epistemologica: autonomia delle *procedure* esplicative, autonomia delle *entità* di referenza, autonomia del *tempo*, meglio dei *tempi*, della storia.

Cominciando con le *procedure* esplicative, vorrei riprendere, incoraggiato in questo dalle analisi di von Wright, il discusso problema della causalità in storia, più precisamente dell'attribuzione o dell'*imputazione causale singolare*: ma non per contrapporla, in modo polemico, alla spiegazione mediante leggi, quanto piuttosto per cogliere in essa la struttura di *transizione* tra la spiegazione mediante leggi, spesso identificata con la spiegazione tout court, e la spiegazione mediante costruzione di intrigo, sovente identificata con la comprensione. In tal senso l'imputazione causale singola non costituisce una spiegazione insieme ad altre, bensì il nesso di qualsiasi spiegazione in storia. A questo titolo essa costituisce la *mediazione* ricercata tra gli opposti poli della spiegazione e della comprensione, per usare un vocabolario ormai invecchiato; o meglio, tra la spiegazione nomologica e la spiegazione mediante costruzione di intrigo. L'affinità mantenuta tra l'imputazione causale singolare e la costruzione di intrigo ci permetterà di parlare della prima, per un transfert analogico, in termini di *quasi-intrigo*.

Continuando con le *entità* messe in atto dal discorso storico, vorrei mostrare che esse non sono tutte dello stesso livello, ma che si lasciano ordinare secondo una gerarchia precisa. La storia, a mio avviso, resta storica nella misura in cui tutti i suoi oggetti rinviano a delle *entità di primo ordine*—popoli, nazioni, civiltà—che portano il segno indelebile dell'appartenenza partecipativa degli agenti concreti dipendente dalla sfera pratica e narrativa. Queste entità di primo ordine hanno funzione di *oggetto transizionale* tra tutti gli artefatti prodotti dalla storiografia e i personaggi di un racconto possibile. Costituiscono dei *quasi-personaggi*, in grado di guidare il rinvio intenzionale dal livello della storia-scienza al livello del racconto e, attraverso quest'ultimo, agli agenti dell'azione effettiva.

Tra la connessione mediante l'imputazione causale singolare e quella mediante le entità del primo ordine—tra il nesso della spiegazione e l'oggetto transizionale della descrizione—gli scambi sono stretti. La distinzione tra le due linee di derivazione—derivazione delle procedure, derivazione delle entità—presenta a questo proposito un carattere semplicemente didattico, tanto le due linee sono interconnesse. Ciò che importa è mantenerle distinte al fine di meglio comprenderne la complementarità

e, per così dire, la genesi reciproca. Il rinvio alle entità prime, che chiamo di appartenenza partecipativa, si fa principalmente mediante il canale dell'imputazione causale singola. Reciprocamente, l'intenzione che attraversa l'imputazione causale è guidata dall'interesse che lo storico ha per il contributo degli agenti storici al loro destino, anche quando tale destino sfugge loro a seguito degli effetti perversi che, precisamente, distinguono la conoscenza storica dalla semplice comprensione del senso immanente dell'azione. In tal modo, quasi-intrigo e quasi-personaggi appartengono al medesimo piano intermedio e hanno una funzione simile di connessione nel movimento del problema che risale dalla storiografia verso il racconto e, al di là del racconto, verso la pratica effettiva.

Un'ultima verifica della mia ipotesi di lavoro riguardante l'intenzionalità storica si impone con assoluta evidenza. Riguarda lo statuto epistemologico del *tempo storico* in rapporto alla temporalità del racconto. La nostra ricerca sulla storiografia deve arrivare fino a questo punto, se vuole restare fedele a quella che è l'intenzione principale di questo lavoro: narratività e temporalità. Due cose devono essere affermate: da un lato che il tempo costruito dallo storico è *costruito* al secondo, al terzo, all'ennesimo livello, *sulla* temporalità costruita che abbiamo teorizzato nella prima parte sotto il titolo di *mimesis* II; dall'altro, che questo tempo costruito, per quanto sia artificiale, continua a *rinviare* alla temporalità della prassi di *mimesis* I. Costruito su..., che rinvia a...: queste due relazioni interconnesse sono anche quelle che caratterizzano le procedure e le entità costruite dalla storiografia. Il parallelismo con le altre due mediazioni va ancora più lontano. E come cerco nella causalità storica e nelle entità di primo livello le connessioni capaci di guidare il rinvio delle strutture della conoscenza storica al lavoro di configurazione narrativa, che a sua volta rinvia alle prefigurazioni narrative del campo della prassi, in modo analogo vorrei far vedere, nel *destino dell'evento storico, ad un tempo* l'indice dello scarto crescente del tempo storico in rapporto al tempo del racconto e al tempo vissuto, *e* l'indizio del rinvio insopprimibile del tempo storico al tempo dell'azione attraverso il tempo del racconto.

In questi tre registri successivi, si farà appello esclusivamente alla testimonianza della storiografia, quando porta a fondo la riflessione critica su se stessa.

1. *L'imputazione causale singola*

L'imputazione causale singola è la procedura esplicativa che fa transizione tra la causalità narrativa—la struttura della causalità che Aristotele distingueva da quella della successione—e la causalità esplicativa che, nel modello nomologico, non è distinta dalla spiegazione mediante leggi.

La ricerca di tale transizione trova una base di appoggio nelle analisi di W. Dray e di von Wright che abbiamo esposto all'inizio del capitolo precedente. Il primo ci ha familiarizzati con la tesi che l'analisi causale di un particolare corso di eventi non si riduce ad applicare una legge causale. La duplice verifica, induttiva e pragmatica, alla quale sono sottoposti i titoli di questo o quel candidato che aspira al ruolo di causa, non è distante dalla logica d'imputazione causale di Weber e Aron. Ma manca un raccordo tra la teoria dell'analisi causale e quella dell'analisi razionale. Questo legame è realizzato da von Wright nella sua analisi della spiegazione quasi causale. La spiegazione razionale è identificata ai segmenti di inferenza teleologica uniti in questo tipo specifico di spiegazione. Ora l'inferenza teleologica, a sua volta, si basa sulla comprensione previa che noi abbiamo dell'intenzionalità dell'azione. E quest'ultima rinvia alla familiarità che abbiamo con la struttura logica del fare qualche cosa (far capitare qualche cosa, far sì che qualche cosa succeda). Ora, far capitare qualche cosa vuol dire intervenire all'interno di un corso di eventi, mettendo in movimento un sistema e garantendo al tempo stesso la sua chiusura. Grazie a questa serie di inquadramenti—inferenza teleologica, comprensione intenzionale, intervento pratico—la spiegazione *quasi-causale* che, in quanto spiegazione causale, si applica solo agli accadimenti individuali di fenomeni generici (eventi, processi, stati), rinvia in ultima analisi a quello che ora noi designamo con il termine di *imputazione causale singola.*

La presentazione più precisa della logica di imputazione causale singola si trova nello studio critico che Weber ha consacrato all'opera di Edouard Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (Halle 1901)[14], alla quale bisogna aggiungere gli sviluppi, decisivi per la nostra ricerca, di Aron nella terza sezione della sua *Introduction à la philosophie de l'histoire*[15]. Tale logica consiste essenzialmente nella costruzione, *mediante*

[14] *Studi critici in funzione della logica delle scienze della «cultura»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», t. XXII, ripreso in *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tubingen 1951².

[15] Il posto assegnato da Aron alla causalità storica è significativo. Gaston Fes-

l'immaginazione, di un diverso corso di eventi, successivamente nella valutazione delle probabili conseguenze di tale evento reale, e infine nella *comparazione* tra queste conseguenze e il corso reale degli eventi. «Per distinguere le relazioni causali reali (*wirklich*) ne costruiamo di irreali (*unwirkliche*)» (M. Weber, *op. cit.*, p. 319). E Aron: «*Ogni storico, per spiegare ciò che è accaduto, si domanda che cosa sarebbe potuto accadere*» (p. 164).

È questa costruzione immaginaria probabilistica che offre una duplice affinità da un lato con la costruzione dell'intrigo, che è a sua volta una costruzione immaginaria probabile, e dall'altro con la spiegazione secondo leggi.

Seguiamo da vicino l'argomentazione di Weber[16].

Prendiamo la decisione di Bismarck di dichiarare guerra contro l'impero austro-ungarico nel 1866: «Non c'è nulla di "estemporaneo"—osserva Weber—nella domanda: *che cosa sarebbe successo* se Bismarck non avesse preso la decisione di fare la guerra?» (p. 266). Comprendiamo

sard, in *La Philosophie historique de Raymond Aron*, Julliard, Paris 1980, ci rende sensibili all'ordine delle ragioni nell'*Introduction...*, a vantaggio di un confronto audace con gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola (in particolare le pp. 55-86 dedicate alla ricostruzione delle tappe e del movimento dell'*Introduction...*). L'analisi della causalità storica fa immediatamente seguito alla teoria della comprensione alla quale è dedicata la seconda sezione; la conclusione di tale seconda sezione riguarda appunto «i limiti della comprensione» (pp. 153-156).
Collocata all'inizio della terza sezione intitolata «Il determinismo storico e il pensiero causale», essa inaugura una ricerca condotta in tre tappe, poste successivamente sotto il segno del giudice, del dotto, del filosofo. La prima è consacrata alla «causalità di una consecuzione unica», la seconda alle «regolarità e alle leggi», la terza alla «struttura del determinismo storico» (p. 160). Questa ultima tappa a sua volta conduce alla soglia della quarta parte propriamente filosofica: «Storia e Verità». La ricerca sulla causalità è così doppiamente delimitata, anzitutto mediante il posto che la terza sezione ha nell'insieme dell'opera, inoltre mediante il posto, entro la terza sezione, della causalità storica in rapporto alla causalità sociologica e alle supposte leggi della storia. Difficile far meglio rimarcare il ruolo di transizione attribuito alla causalità storica tra la comprensione, che ha tutte le caratteristiche dell'intelligenza narrativa, e la causalità sociologica, che ha tutte le caratteristiche della spiegazione nomologica.

16 La troviamo nella seconda parte del saggio di Weber sotto il titolo: «Possibilità oggettiva e causalità adeguata in storia» (pp. 266-323). Ritorneremo più avanti sulla prima parte del saggio. Aron comincia il suo studio con una esposizione dello «schema logico» dell'argomentazione che denomina «probabilità retrospettiva» (pp. 163-169). Vedremo che cosa Aron aggiunge all'analisi propriamente logica.

bene il problema. Consiste nel chiedersi: «Quale *significato* causale bisogna attribuire a questa decisione individuale all'interno della totalità degli elementi infinitamente numerosi che dovevano appunto essere connessi in quel modo e non in un altro per condurre a quel risultato, e qual è il posto di questa decisione nella esposizione storica?» (*ibid.*). È la clausola: «in quel modo e non in un altro» che segna l'entrata in scena dell'immaginazione. Il ragionamento, a partire da questo momento, si muove in mezzo ai condizionali irreali passati. Ma la storia si situa nell'irreale solo per potervi meglio discernere il necessario. Il problema diventa: «Quali conseguenze ci si sarebbero dovute aspettare se fosse stata presa un'altra decisione?» (p. 267). Interviene allora l'esplorazione delle connessioni probabili o necessarie. Se lo storico può affermare che, modificando o omettendo nel pensiero un evento singolare in un complesso di condizioni storiche, si sarebbe avuto un diverso sviluppo di eventi «riguardanti certe relazioni storiche di questo evento», allora lo storico può porre il giudizio di imputazione causale che decide del significato storico dell'evento in questione.

È proprio questo ragionamento che, a mio avviso, guarda in due direzioni: verso la costruzione dell'intrigo da un lato, verso la spiegazione scientifica dall'altro.

Niente, nel testo di Weber, a ben vedere, ci indica che l'autore abbia colto la prima connessione. Siamo noi che dobbiamo stabilirla con gli strumenti contemporanei della narratologia. Ma due notazioni di Weber si muovono in questa direzione. Lo storico, dice anzitutto, è e non è nella posizione dell'agente il quale, prima di agire, soppesa i possibili modi di agire, avendo a disposizione un dato fine e certi mezzi. È certo un problema che Bismarck ha potuto porsi, quello che noi formuliamo, con la differenza che noi ne conosciamo l'esito; ecco perché noi lo poniamo «in condizioni più favorevoli» (p. 267) rispetto a quelle del protagonista. L'espressione «condizioni più favorevoli» annuncia certo la logica della probabilità di cui ci occuperemo più avanti; ma non rinvia forse a quello straordinario laboratorio del probabile che sono i paradigmi della costruzione dell'intrigo? Weber nota ancora che lo storico assomiglia al criminologo e al tempo stesso ne differisce: conducendo l'inchiesta sulla colpevolezza, questi inquisisce anche sulla causalità; ma all'imputazione causale aggiunge quella etica; ora, che cosa è l'imputazione causale spogliata dell'imputazione etica, se non la sperimentazione di schemi di intrighi alternativi?

Ma l'imputazione causale dipende, in tutti i suoi momenti, dalla spie-

gazione scientifica. Anzitutto, la spiegazione suppone una attenta analisi dei fattori, rivolta alla «selezione delle connessioni di causalità da individuare nell'esposizione storica» (p. 269, n. 1). Certo, questo «isolamento nel pensiero» è orientato dalla nostra curiosità storica, vale a dire dal nostro interesse per una certa classe di risultati. È una delle accezioni del termine importanza. Nell'uccisione di Cesare, lo storico si interessa solo alle conseguenze rilevanti dell'evento ai fini dello sviluppo della storia mondiale, che egli considera come il dato più significativo. Ma una discussione che si isterilisse nuovamente nella disputa tra soggettività e oggettività in storia, finirebbe per trascurare il carattere notevolmente intellettuale dell'operazione astrattiva che precede l'indicazione del possibile. Inoltre, modificare nel pensiero, in un senso determinato, questo o quel fattore previamente isolato, vuol dire costruire dei corsi alternativi di eventi tra i quali l'evento considerato importante risulta decisivo. Ciò che conferisce all'argomentazione causale la sua struttura logica è quindi la valutazione delle conseguenze dell'evento nell'ipotesi che lo si sopprima. Ora, in che modo costruiamo le conseguenze che ci si sarebbe dovuti attendere dalla soppressione ipotetica di un fattore, se non introducendo nel ragionamento quelle che Weber chiama «regole dell'esperienza» (p. 276), cioè, in ultima analisi, un sapere che bisogna chiamare «nomologico» (p. 277)? Certo, queste regole dell'esperienza spesso non vanno al di là del livello di un sapere disposizionale, come direbbero Ryle e Gardiner: Weber qui pensa alle regole «concernenti il modo proprio degli uomini di reagire a certe situazioni date» (*ibid.*). Pure, esse bastano a far vedere come delle leggi possano essere, come s'è già detto, adoperate in storia, anche quando si tratta di leggi non fissate dalla storia.

Questi due primi aspetti: analisi in fattori, ricorso a regole dell'esperienza, non sono totalmente estranei alla «logica» narrativa, soprattutto se la si situa non già alla superficie del testo bensì alla sua grammatica profonda, come vedremo nella terza parte. L'autentico contrassegno di scientificità di cui è capace una costruzione, ad un tempo irreale e necessaria, risulta dalla applicazione, alla valutazione comparata delle cause, della *teoria della «possibilità oggettiva»* che Weber prende a prestito dal fisiologo von Kries[17].

È questo terzo aspetto che segna la vera distanza tra la spiegazione

[17] Cfr. le lunghe note di pag. 269, sull'uso fatto da von Kries dell'argomentazione probabilista e della sua trasposizione al piano della criminologia e della giurisprudenza.

mediante il racconto e la spiegazione mediante imputazione causale.

La teoria in questione mira essenzialmente a portare le costruzioni irreali al livello di giudizio di possibilità oggettiva, giudizio che attribuisce ai diversi fattori di causalità un indice di *probabilità relativa* e permette in tal modo di situare questi fattori lungo una medesima *scala*, anche se le gradazioni alle quali questo giudizio dà luogo non possono essere quantificate come avviene in quello che è detto in senso stretto «calcolo delle probabilità». Questa idea di una causalità graduata conferisce all'imputazione causale una precisione che è estranea invece alla probabilità alla quale fa appello Aristotele nella sua teoria dell'intrigo. I gradi di probabilità si distribuiscono così tra una soglia inferiore, quella che definisce la *causalità accidentale* (come per esempio avviene tra il movimento della mano che getta i dadi e la comparsa di una certa cifra), e una soglia superiore che definisce, nei termini di von Kries, la *causalità adeguata* (come nel caso della decisione di Bismarck). Tra questi due estremi, si può parlare dell'influsso più o meno favorevole di un certo fattore. Il pericolo è evidentemente quello di cadere, per una sorta di pericoloso antropomorfismo, nella materializzazione dei gradi di probabilità relativa assegnati alle cause che il nostro ragionamento mette in concorrenza reciproca, sotto forma di tendenze antagoniste che lottano per la trasformazione della possibilità in realtà. Il linguaggio ordinario ci porta a questo, quando ci fa dire che un certo evento ha favorito o contrastato la comparsa di un certo altro evento. Per poter dissipare questo malinteso, è sufficiente ricordarsi che i possibili sono delle relazioni causali irreali che abbiamo costruito per mezzo del pensiero, e che l'oggettività delle *chances* appartiene al giudizio di possibilità.

È solo al termine di questa operazione di verifica che un fattore ottiene lo statuto di causa sufficiente. Questo statuto è oggettivo, nel senso che l'argomentazione non si basa su una semplice psicologia della scoperta delle ipotesi, ma, prescindendo dalla genialità che non deve mancare al grande storico, come al grande matematico, costituisce la struttura logica della conoscenza storica, ovvero, secondo lo stesso Weber, il «solido scheletro dell'imputazione causale» (p. 279). È così possibile vedere dove si situa la continuità e dove la discontinuità tra costruzione dell'intrigo e imputazione causale singola. La *continuità* è al livello del ruolo dell'immaginazione. Si potrebbe a questo riguardo dire della costruzione di intrigo quello che Weber dice della costruzione, mediante il pensiero, di un diverso corso di eventi: «Per districare le relazioni causali reali noi ne *costruiamo di irreali*» (p. 287). La discontinuità porta sull'analisi

in fattori, sull'inserzione delle regole dell'esperienza, e soprattutto sull'assegnazione di gradi di probabilità che regola la determinazione della causalità adeguata.

Proprio per questo lo storico non è un semplice narratore: egli fornisce le ragioni in forza delle quali considera un fattore *piuttosto che un altro* come causa sufficiente di un dato corso di eventi. Il poeta crea un intrigo che, a sua volta, regge grazie alla sua struttura causale. Ma tale struttura non è oggetto di una argomentazione. Il poeta si limita a produrre la storia e a spiegare raccontando. In questo senso, Frye ha ragione[18]: il poeta procede a partire dalla forma, lo storico verso la forma. Il primo produce, il secondo argomenta. E argomenta perché sa che si può spiegare *altrimenti*. E lo sa perché si trova, come il giudice, in una situazione di contestazione e di processo, e perché la sua difesa non è mai terminata: infatti la prova è più efficace quando si tratta di eliminare i candidati al ruolo di causa, come direbbe Dray, che quando si tratta di attribuire ad uno solo tale riconoscimento definitivo.

Eppure, lo ripetiamo, la derivazione della spiegazione storica dalla spiegazione narrativa non è spezzata, nella misura in cui la causalità adeguata resta irriducibile alla sola necessità logica. Il medesimo rapporto di *continuità* e di *discontinuità* si ritrova sia tra spiegazione causale singola e spiegazione per mezzo di leggi che tra la prima e la costruzione di intrigo.

Vediamo anzitutto la discontinuità. Essa è meglio sottolineata nella analisi di Aron che in quella di Weber. Nel paragrafo che egli dedica al rapporto tra causalità e caso, Aron non si limita a situare l'accidente ad uno degli estremi della scala della probabilità retrospettiva, all'estremo opposto rispetto alla probabilità adeguata. La definizione dell'accidente come ciò la cui possibilità oggettiva è pressoché nulla, vale solo per delle serie isolate. La considerazione, presa a prestito da Cournot, dei fatti di coincidenza tra serie, o tra sistemi e serie, conferisce un rilievo alla nozione di accidente che sottolinea la relatività della teoria probabilista di Weber: «Un evento può essere detto accidentale in rapporto ad un insieme di antecedenti, adeguato in rapporto ad un altro. Casuale, poiché serie molteplici si sono incrociate, razionale poiché, ad un livello superiore, si ritrova un insieme ordinato» (p. 178). Bisogna inoltre tener conto dell'«incertezza che inerisce alle delimitazioni dei sistemi e delle serie, alla pluralità delle strutture fortuite che lo studioso è

[18] Cfr., p. 244.

libero di costruire o di immaginare» (p. 179). Per tutte queste ragioni, una riflessione sul caso non si lascia rinchiudere entro la semplice opposizione alla causalità adeguata, all'interno di un ragionamento di probabilità retrospettiva.

Quanto alla continuità tra la spiegazione causale singola e la spiegazione mediante delle leggi, anch'essa è segnata dalla discontinuità. Il rapporto tra storia e sociologia è, in proposito, esemplare. Aron lo definisce così: «La sociologia si caratterizza grazie allo sforzo di fissare delle leggi (o quanto meno delle regolarità o delle generalità), mentre la storia si limita a raccontare degli eventi nella loro successione singolare» (p. 190). Nel medesimo senso: «La ricerca storica si rivolge agli antecedenti di un fatto singolo, la ricerca sociologica alle cause di un fatto in grado di riprodursi nuovamente» (p. 229). Ma allora il termine causa cambia di senso: «La causa, agli occhi del sociologo, è l'*antecedente costante*» (p. 191). Pure, le interferenze tra le due modalità di causalità—causalità storica e causalità sociologica—sono più rilevanti rispetto alle loro reciproche disgiunzioni. Analogamente, la fissazione da parte dello storico della probabilità retrospettiva di una qualsiasi costellazione storica comprende, a titolo di segmento nomologico, delle generalizzazioni empiriche che provocano la ricerca di regolarità da parte di colui che Aron chiama lo «studioso», in contrapposizione al «giudice». Tutto lo studio che l'*Introduzione*... dedica alla causalità sociologica tende a mostrare ad un tempo l'originalità dell'impresa e la sua dipendenza nei confronti della causalità storica, quindi dell'imputazione causale singola. Così la causalità storica esibisce l'insolito statuto di una ricerca che è carente in rapporto alla ricerca di regolarità e di leggi e che è più ricca in rapporto alle astrazioni della sociologia. Essa costituisce un limite interno alla pretesa di scientificità della sociologia, nel momento stesso in cui essa prende a prestito delle regolarità che soggiacciono al suo probabilismo.

Tale ambivalenza epistemologica fa sì che il determinismo storico che pretenderebbe di elevarsi ad un grado ancora più elevato di quello della spiegazione sociologica, sia come corroso dall'interno dalla contingenza che la causalità storica preserva: «Le relazioni causali sono disperse, non si organizzano in sistema, così che non si spiegano reciprocamente come le leggi gerarchizzate di una teoria fisica» (p. 207). In tal senso, la causalità sociologica rinvia alla causalità storica, più che assorbirla: «Il determinismo parcellare si svolge regolarmente solo entro una costellazione singolare che non si riproduce mai esattamente» (p. 226). E ancora: «Le relazioni astratte non esauriscono mai la costellazione unica» (p. 230).

Bisogna quindi concludere che, sul secondo versante della mediazione realizzata mediante l'imputazione causale singola tra il livello narrativo e il livello epistemico, la medesima dialettica di continuità e di discontinuità si coglie solo sul primo versante: «Ad un tempo complementari e divergenti, la causalità sociologica e la causalità storica si richiamano reciprocamente» (p. 190).

Ancora una volta, a questo proposito, l'originalità di Aron rispetto a Weber si impone. Essa deriva dall'intenzione filosofica che attraversa l'intera opera. Così, l'insistenza con la quale è sottolineata la dipendenza del determinismo parcellare nei confronti della causalità storica singola è in profonda consonanza con «la filosofia storica» (per riprendere il titolo di Gaston Fessard) alla quale è orientata l'epistemologia dell'*Introduction à la philosophie de l'histoire*: cioè la lotta contro la fatalità illusoria creata dalla retrospezione storica e la difesa della contingenza del presente esatta dall'azione politica. Collocata sullo sfondo di questo grande disegno filosofico, la logica della probabilità retrospettiva riveste un significato preciso che interessa direttamente la nostra ricerca sulla temporalità storica: «La ricerca causale dello storico, dice Aron, non è tanto rivolta a disegnare i grandi tratti che hanno rilievo storico, quanto a conservare o a restituire al passato l'incertezza dell'avvenire» (pp. 181-2). E ancora: «Le costruzioni irreali devono restare parti integranti della scienza, anche se non sono altro che una verosimiglianza equivoca poiché rappresentano l'unico mezzo per sfuggire all'*illusione di una predeterminazione del passato*» (pp. 186-7). Come è possibile? Bisogna capire che l'operazione immaginaria grazie alla quale lo storico suppone, mediante il pensiero, uno degli antecedenti scomparsi o modificati, e poi cerca di costruire quello che sarebbe accaduto in tale ipotesi, ha un significato che supera l'epistemologia. Lo storico si comporta qui come un narratore che ridefinisce le tre dimensioni del tempo in rapporto ad un presente fittizio. Sognando un evento diverso, egli oppone l'ucronia al fascino del compiuto. La valutazione retrospettiva delle probabilità riveste così un significato morale e politico che va ben al di là del suo significato puramente epistemologico: essa ricorda ai lettori di storia che «il passato dello storico è stato il futuro dei personaggi storici» (p. 187). In forza del suo carattere probabilistico la spiegazione causale incorpora nel passato l'imprevedibilità che è la caratteristica del futuro e introduce nella retrospezione l'incertezza dell'evento. Le ultime righe del paragrafo intitolato: «Limiti e significato della causalità storica» (pp. 183-9), che conclude l'analisi della causalità storica, occupano così una posizione strategica nell'econo-

mia dell'*Introduzione*...: «Il calcolo anticipato è la condizione della condotta ragionevole, le probabilità retrospettive lo sono del racconto veridico. Se si trascurano le decisioni e i momenti, si sostituisce al mondo vissuto una natura o una fatalità. In questo senso, la scienza storica, risurrezione della politica, si fa contemporanea dei suoi eroi» (p. 187).

Non voglio terminare questa difesa in favore del ruolo mediatore della causalità storica tra costruzione di intrigo e spiegazione mediante leggi, senza rispondere ad una obiezione che connetterà questa discussione a quella che affronteremo nel prossimo paragrafo circa le *entità* caratteristiche della conoscenza storica.

È infatti possibile sollevare l'obiezione che, se possiamo ancora cogliere un legame di filiazione tra costruzione di intrigo e imputazione causale singola, è grazie ai limiti dell'esempio scelto da Weber: la decisione di Bismarck di dichiarare guerra all'Austria-Ungheria nel 1866. Questa scelta non confina, fin dall'inizio, l'intera argomentazione nella sfera politica, quindi al livello della storia *évènementielle*? Non la condanna forse ad essere soltanto una variante della spiegazione razionale? Ritengo di no, se l'argomentazione può essere estesa analogicamente ad eventi storici di grande ampiezza nei quali la causa, pur restando singolare, non è più l'individuo.

Questa estensione analogica è resa possibile grazie alla natura stessa del problema posto a proposito dell'esempio *princeps*[19]. Anche quando lo storico conduce l'inchiesta circa la responsabilità di un individuo all'interno di un corso di avvenimenti, egli distingue espressamente l'imputazione causale sia dalla responsabilità etica che dalla spiegazione nomologica. Per ciò che concerne il primo punto, bisogna dire che «l'analisi causale non produce mai dei giudizi di valore e che un giudizio di valore non è mai una spiegazione causale» (p. 225). Nell'esempio scelto da Weber, sulla scorta di Meyer, l'imputazione causale consiste nel chiedersi «*perché* la decisione di fare la guerra è stata proprio in quel preciso momento il mezzo adeguato per raggiungere l'obiettivo che consisteva nell'unificazione della Germania» (p. 223). L'uso di categorie come mezzo e fine non deve ingannare: l'argomentazione comporta certamente un segmento teleologico, ma è complessivamente di tipo causale. Riguarda infatti il valore causale che si deve attribuire alla decisione all'interno di un corso di

[19] La discussione che segue ci riporta indietro, alla prima parte del saggio di Weber intitolato: *Elementi per una discussione delle idee di Edouard Mayer*, pp. 215-265.

eventi che comporta altri fattori oltre al nucleo razionale della decisione presa in considerazione, e tra questi fattori le motivazioni non razionali di tutti i protagonisti del corso di azione, e inoltre dei fattori «privi di senso» dipendenti dalla natura fisica. Solo l'imputazione causale può dire fino a che punto l'esito di una azione ha deluso o tradito le intenzioni degli attori. Lo scarto tra l'intenzione e le conseguenze è appunto uno degli aspetti del valore causale connesso alla decisione.

Queste notazioni riprendono la tesi che abbiamo ripetutamente enunciato secondo la quale la spiegazione causale, anche quando riguarda il ruolo storico di una decisione individuale, si distingue da una fenomenologia dell'azione, nella misura in cui essa valuta le intenzioni non solo in termini di obiettivi, ma di risultati. In tal senso, l'imputazione causale, secondo Weber, coincide con la spiegazione quasi causale di von Wright, che compone segmenti teleologici e segmenti epistemici[20].

Se, quindi, l'argomentazione dell'imputazione causale singola si estende in linea di diritto a delle connessioni di eventi nei quali la causa non è di ordine individuale, bensì collettivo, ciò è possibile perché, già nell'esempio *princeps* (il significato storico di una decisione individuale), l'imputazione storica è irriducibile all'imputazione morale.

L'obiezione, è vero, potrebbe rinascere sotto altra forma: perché, ci si potrebbe chiedere, parlare ancora di *imputazione* quando non è più in gioco alcuna responsabilità morale? La nozione di imputazione, così sembra, conserva una funzione diacritica, per il fatto che fornisce un criterio per la distinzione tra spiegazione causale e spiegazione nomotetica. Anche quando il corso di eventi sottoposto alla spiegazione causale mette in gioco dei fattori non individuali, come vedremo più avanti a partire da altri esempi, questa sequenza di eventi è considerata dallo sto-

[20] È nello stesso senso che Aron distingue tra responsabilità morale, responsabilità giuridica e responsabilità storica: «Il moralista guarda alle *intenzioni*, lo storico agli *atti*, il giurista confronta *intenzioni e atti* e li commisura ai *concetti giuridici* (p. 170). «È *storicamente* responsabile colui che, con i suoi atti, ha scatenato o contribuito a scatenare l'evento di cui si ricercano le origini» (*ibid.*). Così facendo, lo storico contribuisce, direi, a dissociare la nozione di imputazione da quella di incriminazione: «La guerra, agli occhi dello storico, non è un delitto» (p. 173). Se si aggiunge che l'imputazione causale deve ancora essere distinta dall'interpretazione psicologica delle intenzioni, bisogna riconoscere che tali distinzioni sono sottili e fragili. E questo spiega il tono di Aron ben diverso da quello di Weber; quest'ultimo conduce la propria analisi con molta sicurezza. Aron è più sensibile a ciò che complica e, in una certa misura, confonde «lo schema logico». L'abbiamo già visto con l'analisi del caso.

rico nella sua singolarità. In tal senso direi che l'individuo (la decisione individuale) è il primo *analogon* della causa singolare. Ecco perché l'argomentazione ricavata dall'esame del significato storico di una decisione individuale riveste un valore esemplare. Prendiamo il caso delle lettere di Goethe a Madame de Stein (l'esempio è ancora preso dal saggio di Weber sulla teoria della storia di Meyer): una cosa è interpretarle in termini causali, cioè facendo vedere come i fatti attestati da queste lettere siano «degli anelli reali entro una concatenazione causale», cioè lo sviluppo della personalità dell'opera di Goethe; un'altra cosa è invece considerare queste lettere come un esempio di un modo di concepire la vita, o come un caso di psicologia dell'erotismo. La spiegazione causale non è limitata al punto di vista individuale, anche se resta singolare, dal momento che questo tipo di comportamento può a sua volta integrarsi in un insieme causale della storia della cultura tedesca: in questo caso, non è tanto il fatto individuale che entra nella serie causale storica, ma esso serve a «*rivelare* i fatti che meritano di essere integrati in queste serie causali» (p. 244). Queste serie causali, a loro volta, sono singolari, anche se integrano dei fatti tipici. È questa *singolarità delle serie causali* che stabilisce la differenza tra imputazione causale e spiegazione nomotetica[21]. E siccome la spiegazione causale è singolare, e in questo senso *reale*, si pone allora il problema dell'importanza di un fattore storico. La nozione di importanza interviene solo nella linea della spiegazione causale, non in quella della spiegazione nomotetica[22].

La tesi secondo la quale la nozione di imputazione causale singola può, in linea di principio, essere estesa al di là dell'imputazione causale a degli individui, viene ulteriormente confermata da un altro esempio che Weber ricava ancora una volta da Meyer. Lo storico può interrogarsi sulla portata storica della battaglia di Salamina, senza decomporre questo evento in una miriade di azioni individuali. La battaglia di Salamina è per lo storico, entro una certa situazione di discorso, un evento unico, nella misura in cui può essere oggetto di una imputazione causale sin-

21 Weber fa qui allusione alla distinzione fissata da Windelband nel discorso rettorale di Strasburgo (*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894) tra procedura nomotetica (quella propria delle scienze della natura) e procedura idiografica (propria delle scienze della cultura).

22 Weber sottolinea questa differenza opponendo *Real-Grund*, ragion d'essere, e *Erkenntnisgrund*, ragione di conoscenza: «In storia, gli elementi singolari e individuali entrano nel conto non solo come *mezzi* di *conoscenza*, ma semplicemente come *oggetto* di conoscenza, così come le relazioni causali hanno importanza non come *ragione di conoscere*, ma come *ragione d'essere*» (p. 237).

gola. Ed è così nella misura in cui si può far vedere che questo evento porta a decidere tra due possibilità la cui probabilità non può essere valutata senza essere quantificata: da un lato, quella di una cultura teocratico-religiosa che si sarebbe imposta alla Grecia se la battaglia fosse stata perduta, e che si può ricostruire sulla base di altri fattori noti e istituendo una comparazione con situazioni analoghe, in particolare il protettorato persiano sugli Ebrei al ritorno dall'esilio; dall'altro, lo spirito ellenico libero, così come si è effettivamente sviluppato. La vittoria di Salamina può essere ritenuta la causa adeguata di tale sviluppo; in effetti, sopprimendo l'evento con il pensiero, si sopprime una catena di altri fattori: la costruzione della flotta attica, lo sviluppo delle lotte per la libertà, la curiosità storiografica, ecc., tutti fattori che riassumiamo sotto il titolo della «possibilità» scelta grazie all'evento. È certamente il prezzo che noi ravvisiamo nei valori culturali insostituibili dello spirito ellenico libero, che ci porta ad interessarci delle guerre dei Medi. Ma è la costruzione del «quadro immaginario» creato mediante astrazione, e la valutazione delle conseguenze dell'evento considerato come soppresso, che costituiscono la struttura logica dell'argomentazione causale. Così tale argomentazione resta una imputazione causale singola, anche quando non si applica più ad una decisione individuale.

Ma la ricerca propria di Weber ci offre un esempio ancora più significativo di imputazione causale singola al di fuori dell'ambito della decisione individuale e della storia politico-militare. L'argomentazione operante in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è perfettamente in linea con il metodo di inferenza causale che abbiamo appena descritto. La connessione avanzata tra certi aspetti dell'etica protestante e certi aspetti del capitalismo costituisce una concatenazione causale singola, anche se non riguarda degli individui singolarmente presi, bensì dei ruoli, dei modi di pensare, delle istituzioni. Anzi, la connessione causale struttura un processo unico che rende non pertinente la differenza tra evento puntuale e lunga durata. La tesi sostenuta da Weber in quest'opera è, in tal senso, un caso rilevante di imputazione causale singola.

Ora come viene articolata l'argomentazione? Fedele al metodo astrattivo, Weber isola, sul versante del fenomeno religioso, la componente specifica dell'etica del lavoro e sul versante del fenomeno economico lo spirito di accumulazione caratterizzato dal calcolo razionale, dall'adattamento preciso dei mezzi disponibili a dei fini desiderati e la valorizzazione del lavoro come tale. Il problema è così ben delimitato: non si tratta di spiegare la nascita del capitalismo in quanto problema globale, quanto

piuttosto la visione particolare del mondo che esso implica. La concezione religiosa del protestantesimo ascetico è presa in considerazione solo per il rapporto di causalità adeguata che ha con lo spirito del capitalismo. Delimitato in questo modo il problema, l'interrogativo è quello della adeguazione dell'imputazione causale in assenza di qualsiasi regolarità di tipo nomologico. Talune generalizzazioni empiriche sono certamente messe in gioco, come, per esempio, l'affermazione che una dottrina come quella della predestinazione, che spoglia l'individuo della sua responsabilità ultima, ha potuto essere accettata solo in presenza di altri fattori di compensazione in grado di produrre sicurezza, come la credenza nell'elezione personale, attestata dall'impegno attivo nel lavoro. Ma generalizzazioni empiriche di questo tipo sono solo dei segmenti argomentativi integrati nell'inferenza induttiva che conclude nell'imputare lo spirito del capitalismo all'etica protestante, quindi una imputazione causale singola, nella misura in cui queste due configurazioni e la loro congiunzione restano uniche nella storia. Per sostenere la tesi dell'imputazione causale, la strada seguita da Weber è esattamente quella preannunciata nell'articolo consacrato a Meyer. Egli immagina una sequenza storica nella quale il fattore spirituale considerato sarebbe assente e nella quale altri fattori avrebbero giocato il ruolo svolto invece per ipotesi dall'etica protestante del lavoro: tra questi altri fattori bisogna tener conto della razionalizzazione del diritto, dell'organizzazione del commercio, della centralizzazione del potere politico, dell'invenzione tecnologica, dello sviluppo del metodo scientifico, ecc. Un calcolo di probabilità suggerisce che, in assenza del fattore spirituale considerato, questi altri fattori non sarebbero stati sufficienti per produrre l'effetto in questione. Per esempio, l'avvento del metodo scientifico avrebbe potuto produrre la fissazione dell'energia su uno scopo preciso, l'articolazione precisa tra mezzi e fini. Ma sarebbe così mancata la potenza emozionale e la forza di diffusione che solo l'etica protestante poteva fornire. In tal senso, la probabilità secondo la quale il metodo scientifico abbia potuto trasformare l'etica tradizionale in etica borghese del lavoro è debole. Analogo ragionamento si deve fare con gli altri candidati al ruolo di causalità, prima che si possa ritenere l'etica protestante come la causa adeguata dello sviluppo dello spirito del capitalismo. Ecco perché l'adeguazione dell'imputazione causale non equivale ad una argomentazione necessaria, ma solo probabile.

Con tale estensione dell'imputazione causale singola a taluni sviluppi storici nei quali non è possibile individuare decisioni individuali e nem-

meno eventi puntuali, abbiamo raggiunto il punto in cui la spiegazione storica sembra aver spezzato i suoi legami con il racconto. Eppure la filiazione di cui abbiamo appena ricostruito le tappe, grazie ad una libera lettura del testo di Weber e con il contributo dell'*Introduzione alla filosofia della storia* di Aron, ci autorizza ad applicare *analogicamente* la nozione di intrigo a tutte le imputazioni causali singole. È, a mio avviso, ciò che giustifica l'uso del termine intrigo da parte di Veyne quando designa in tal modo tutte le configurazioni singolari in linea con il criterio che ho proposto per determinare la costruzione di intrigo, e cioè: la sintesi dell'eterogeneo tra circostanze, intenzioni, interazioni, contrarietà, fortuna o sfortuna. È così, infatti, che Veyne definisce l'intrigo: la congiunzione dei fini, delle cause, delle casualità. Eppure, per restare fedele e coerente con la mia tesi del rapporto *indiretto* tra spiegazione storica e struttura del racconto, io parlerò di *quasi-intrigo*, per sottolineare il carattere di *analogia* che riveste l'estensione dell'imputazione causale singola, a partire dal suo esempio *princeps*, la spiegazione causale dei risultati di una decisione individuale.

È questa analogia che ci accingiamo ad assumere come tema di riflessione, passando dal problema delle procedure esplicative a quello delle entità di base della conoscenza storica.

2. *Le entità di primo ordine della storiografia*

Per ragioni didattiche ho distinto tre itinerari dell'interrogazione a ritroso: quello che rinvia certe procedure esplicative della storia scientifica alla forza esplicativa presente nella *costruzione in forma di intrigo* del racconto; quello che rinvia certe entità costruite dallo storico ai *personaggi* del racconto; quello che rinvia i molteplici tempi della storia alla dialettica *temporale* del racconto.

Questi tre itinerari sono inseparabili, così come erano inseparabili le tre modalità della rottura epistemologica descritta nell'introduzione a questo capitolo e caratterizzate non solo 1) da un medesimo stile di *filiazione indiretta*, che connette la storiografia all'intelligenza narrativa, ma anche 2) grazie al ricorso a delle *connessioni* che la stessa storiografia offre al lavoro di ricostruzione dell'intenzionalità storica.

1) Insisteremo, anzitutto, sul carattere indiretto della filiazione narrativa, carattere che si verifica sia a livello delle entità che delle procedure. La *rottura* epistemologica tra entità storiografiche e personaggi narrativi

è, a mio avviso, il presupposto dal quale bisogna partire. Un personaggio può essere identificato, designato con un nome proprio, considerato responsabile delle azioni che gli sono attribuite; egli ne è l'autore o la vittima; diviene, per conseguenza, felice o infelice. Ora le entità alle quali la storia attribuisce i cambiamenti che essa stessa si impegna a spiegare, non sono, se stiamo alla sua epistemologia esplicita, dei personaggi: le forze sociali che agiscono sullo sfondo delle azioni individuali sono, nel senso stretto del termine, anonime. Ecco un presupposto il cui valore non mi sembra adeguatamente valutato da questa forma di «individualismo epistemologico» secondo il quale ogni cambiamento sociale può essere, in linea di principio, risolto in azioni elementari, attribuibili a degli individui che ne sono gli autori e che ne portano la responsabilità ultima. L'errore dell'individualismo metodologico è quello di pretendere una operazione riduttrice che in effetti non può mai essere condotta a termine. Vi ravviso l'espressione di una esigenza di derivazione *diretta* che misconosce la natura specifica di quell'interrogazione a ritroso che è la sola praticabile in questo ambito. Solo una derivazione indiretta è in grado di rispettare la rottura epistemologica senza spezzare la portata intenzionale della conoscenza storica.

2) Il problema è allora quello di sapere se questa portata intenzionale dispone effettivamente, a livello delle entità storiografiche, di una *connessione* analoga a quella dell'imputazione causale singola sul piano delle procedure esplicative.

Ora, questa connessione esiste, sotto la forma delle entità di primo ordine della conoscenza storica, cioè di *entità societarie* che, pur essendo *indecomponibili* in una miriade di azioni individuali, fanno comunque *menzione*, nella loro costituzione e nella loro definizione, di individui che possono essere considerati come i personaggi di un racconto. Nell'introduzione a questo capitolo ho chiamato queste entità di primo ordine delle *entità di appartenenza partecipativa*. Il seguito della discussione giustificherà la scelta di questa denominazione.

È a queste entità di primo ordine che si applicano, a titolo privilegiato, le procedure esplicative che abbiamo posto sotto il titolo dell'imputazione causale singola. In altri termini: alle *procedure di mediazione* tra la spiegazione scientifica e la spiegazione mediante costruzione dell'intrigo, corrispondono degli *oggetti transizionali* che fanno mediazione tra le entità storiografiche e le entità narrative che chiamiamo i personaggi del racconto. L'appartenenza partecipativa è per le entità quello che l'imputazione causale singola è per le procedure della storiografia.

Ogni storico—e l'esempio di Braudel, sul quale ritorneremo nel terzo paragrafo, lo dimostra ampiamente—è condotto, prima o poi, anche se diffida dell'epistemologia fatta dai filosofi, a *ordinare* le entità che mette in scena nel suo discorso. Questo lavoro di messa in ordine, la fenomenologia genetica vuole, a sua volta, *accompagnarlo* e renderlo esplicito. Mentre per lo storico di professione la messa in ordine delle entità è sufficientemente giustificata dalla sua fecondità euristica, la fenomenologia genetica cerca di stabilire un rapporto tra la *gerarchizzazione* dei livelli di discorso e l'*intenzionalità* della conoscenza storica, cioè la sua apertura noetica costitutiva. A tale scopo, essa si impegna a mostrare che la costruzione di un ordine da parte dello storico non si riduce ad un espediente metodologico, ma comporta una *intelligibilità* propria, di cui è possibile dare conto in termini riflessi. Questa intelligibiltà si riconduce alla possibilità di percorrere nei due sensi la gerarchia fissata dal discorso storico tra le sue realtà di referenza. Il primo percorso—che possiamo dire ascendente—scandirà lo *scarto* crescente tra il piano del racconto e il piano della storia-scienza. Il secondo—discendente—scandirà la serie dei *rinvii* che riconducono dalle entità anonime del discorso storico ai personaggi di un racconto possibile. L'intelligibilità della messa in ordine risulta dalla reversibilità dei due percorsi.

È in questa ricerca di intelligibilità che si situa la determinazione delle entità di base del discorso storico. Queste entità di appartenenza partecipativa si situano al punto di incrocio dell'itinerario ascendente e di quello discendente. È questa posizione strategica che fa della loro determinazione il cardine dell'interrogazione a ritroso.

1. Per condurre a buon fine il lavoro di derivazione indiretta, troviamo qualche aiuto nell'opera di Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, nonostante la sua avversione per le tesi narrativiste[23]. Da lui ho ricavato un duplice insegnamento che integro al metodo di interrogazione a ritroso. Il primo riguarda la messa in ordine delle entità assunte dal discorso dello storico. Il secondo riguarda la correlazione tra ciò che Mandelbaum considera come le entità di primo ordine della conoscenza storica e la procedura di imputazione causale di cui noi abbiamo elaborato, in altra parte di questo lavoro, la teoria: questo secondo insegnamento permetterà di congiungere tra loro due linee dell'interrogazione a ritroso: la linea delle entità e la linea delle procedure. Ma cominciamo con la riflessione sulle *entità* di base.

23 M. Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, The John Hopkin's University Press, Baltimora 1977.

L'epistemologia di Mandelbaum si situa ad uguale distanza rispetto ai sostenitori del modello di assunzione e ai sostenitori della versione narrativista. *Contro i primi*, ritiene che, nonostante il carattere tipico di situazioni ed eventi di cui si occupa la storia e nonostante il suo ricorso a generalizzazioni, la storia tratti fondamentalmente di «ciò che è stato vero in modo caratteristico per certi luoghi particolari durante un lasso di tempo particolare... Così la tesi familiare secondo la quale gli storici si occupano del particolare invece che impegnarsi a fissare delle generalizzazioni esplicative, mi pare ben fondata» (p. 5). In altri termini, Mandelbaum assume la distinzione fissata da Windelband tra scienza idiografica e scienza nomotetica[24]. *Contro i secondi*, l'autore ritiene che la storia sia una investigazione, cioè una disciplina preoccupata di autenticare i suoi enunciati, di dar ragione delle relazioni che stabilisce tra gli eventi: ecco perché il suo interesse per le costellazioni singole non esclude la interpolazione di regolarità nelle catene di relazioni. Non entro nella discussione di questi presupposti che si accordano perfettamente con le conclusioni dei nostri capitoli I e II.

È su questo sfondo che si situa la tesi alla quale intendo ora rivolgere l'attenzione: e cioè che l'oggetto irriducibile della storia è di ordine *societario*. La storia vede i pensieri, i sentimenti e le azioni degli individui nel contesto specifico del loro ambiente sociale: «È solo nella misura in cui gli individui sono considerati in riferimento alla natura e ai cambiamenti di una società esistente in un tempo e in un luogo particolari, che essi interessano gli storici» (p. 10). A prima vista, questa tesi, presa isolatamente, conferma soltanto la discontinuità tra il livello della storia e quello del racconto, perché qui i personaggi devono poter essere identificati come individui responsabili delle loro azioni. Ma una determinazione più precisa del termine di *società* ci mette sulla strada della problematica specifica delle entità di base. Essa risulta dalla distinzione tra due modalità della storiografia: la *storia generale* e le *storie speciali* (p. 11). La storia generale ha per tema delle società particolari, come popoli e nazioni, la cui esistenza è *continua*. Le storie speciali hanno per tema degli aspetti *astratti* della cultura, come la tecnologia, l'arte, la scienza, la religione, che, in mancanza di una esistenza continua propria, sono congiunte tra loro solo grazie alla iniziativa dello storico il quale è responsabile di definire ciò che conta come arte, come scienza, come religione, ecc.

La nozione di *società*, come referenza ultima della storiografia, riceve

24 W. Windelband, *Präludien*, Mohr, Tübingen 1915[5], 2, pp. 144-145.

dalla sua opposizione alla nozione di *cultura* una determinazione che ci consentirà di caratterizzarla ulteriormente come *oggetto transizionale* tra il piano del racconto e il piano della storia esplicativa.

Precisiamo questo concetto di società, in opposizione a quello di cultura: «Una *società*, a mio avviso, consiste in individui che vivono entro una comunità organizzata, padrona di un territorio particolare; l'organizzazione di una tale comunità è assicurata da istituzioni che servono a definire lo statuto assunto dai diversi individui e assegna loro i ruoli che sono tenuti a svolgere, perpetuando così l'esistenza ininterrotta della comunità» (p. 11).

Le tre componenti di tale definizione sono importanti: la prima congiunge la comunità e quindi la sua durata a dei luoghi; la seconda la riconduce a degli individui, assegnando loro un ruolo istituzionalizzato; la terza caratterizza la comunità grazie alla sua ininterrotta esistenza. Questo terzo elemento permetterà più avanti di gettare un ponte tra le entità di base e le procedure di connessione causale corrispondenti a questo livello.

La nozione di *cultura* ricopre tutti i dati, prodotti da una creazione sociale e implicati nell'uso individuale e trasmessi da una tradizione: il linguaggio, le tecniche, le arti, gli atteggiamenti e le credenze religiose o filosofiche, nella misura in cui queste diverse funzioni sono incluse nell'eredità sociale degli individui che vivono all'interno di una società particolare.

La differenza è certo difficile da mantenere in tutti i casi. Perché, ci si domanderà, le *istituzioni*, compresi i sistemi di parentela, la distribuzione dei beni e l'organizzazione del lavoro, che definiscono dei ruoli individuali, sono situate sul versante della società e non della cultura? La risposta è data dal terzo aspetto della società: e cioè che essa esiste continuamente ed è particolare; ne consegue che una istituzione dipende dalla società e non dalla cultura nella misura in cui essa rappresenta il fattore di integrazione di una società particolare che esiste in modo continuo. Per contro, le attività che definiscono la cultura sono ricavate dalle società particolari e le loro modalità sono raccolte sotto un unico concetto classificatore grazie alla definizione che gli storici ne danno e che può essere notevolmente diversa da un autore ad un altro.

Questa distinzione tra la storia di *società particolari* e quella di *classi di attività* segna i due poli estremi di una gamma di casi intermedi. Così il fenomeno societario consente una analisi per aspetti: politico, economico, sociale, ecc. La divisione, la definizione e le relazioni di tali aspetti

derivano dalle scelte metodologiche che ne fanno degli artefatti, allo stesso titolo delle attività poste sotto il titolo di cultura. Ma fino a quando questi aspetti sono concepiti come gli «aspetti» di una società particolare, essi la caratterizzano in ultima istanza; gli aspetti si lasciano ricondurre al fenomeno societario globale grazie ad una sua caratteristica particolare, il fatto cioè che tale fenomeno è costituito da una rete di istituzioni e di poteri la cui *densità indefinita* si presta a ricerche su scala variabile, come le carte geografiche. Questa capacità propria del fenomeno societario di lasciarsi esaminare in aspetti, dimensioni o lati, assicura la transizione dalla storia generale (preferirei dire globale) alle storie speciali (meglio: specializzate). Ma una cosa è astrarre questi aspetti e raggrupparli sotto *classi* che diventano l'obiettivo topico dominante di una storia specializzata; e altra cosa è rapportare questi aspetti ad una società particolare, caratterizzare quest'ultima in modo sempre più denso e fine e in tal modo restituire la sua identità singolare. Si può fare il ragionamento inverso per quanto riguarda le storie specializzate; esse assumono ogni volta come tema-guida una «classe» di attività separate: tecnica, scienza, arte, letteratura, filosofia, religione, ideologia; ora, una classe non è una totalità concreta, è un artefatto del metodo; così uno storico dell'arte sistema in forma di collezione delle opere discontinue, secondo criteri che dipendono dalla concezione che si fa dell'arte; tuttavia questa delimitazione per scelta non è affidata solo alla discrezione dello storico dell'arte; le opere si inscrivono entro tradizioni e dispositivi di influssi, che segnano il loro radicarsi in una continuità storica delle società particolari e ricevono da tale continuità una continuità a *prestito*. Grazie a questo le storie specializzate rinviano alla storia generale o globale.

Per conseguenza, a seconda che l'accento venga posto sul carattere artificiale delle connessioni tra prodotti culturali oppure sulle tradizioni che fanno partecipare tali prodotti alla continuità temporale di società particolari, la ricerca si orienta o verso il versante della storia specializzata o verso quello della storia globale. È la parziale autonomia delle istituzioni e delle attività che permette di rapportarle, sia alle costellazioni singolari che definiscono un fenomeno societario, sia alle classi di prodotti e di opere che definiscono un fenomeno culturale[25].

[25] Che Mandelbaum abbia introdotto questa distinzione con il proposito di fare da arbitro nel dibattito che lui stesso aveva sollevato a proposito dell'oggettività in storia, con la sua opera del 1938, *The Problem of Historical Knowledge*, è cosa certa. Ci si può, in effetti, aspettare maggiore oggettività dalla storia «generale» che dalla storia «speciale» poiché l'esistenza continua del suo oggetto è data prima

In che modo la nozione di società, nel senso inteso da Mandelbaum, costituisce *una connessione* per la derivazione delle entità storiche a partire dai personaggi del racconto? E come l'imputazione causale singola presenta una affinità con la costruzione di intrigo, che giustifica il fatto che si parli in tal caso di quasi-intrigo, cioè di intrigo secondo una accezione larga del termine, così la società, dal momento che è trattata come una entità singola, figura nel discorso storico come un *quasi-personaggio*. E questo transfert analogico non si riduce ad un effetto retorico. È doppiamente fondato: nella teoria del racconto e nella struttura del fenomeno societario.

Da un lato, in effetti, niente nella nozione di personaggio, inteso nel senso di colui che fa l'azione, esige che costui sia un individuo. Come sarà verificato ampiamente dall'analisi letteraria condotta nella nostra terza parte, il posto del personaggio può essere tenuto da *chiunque* sia designato nel racconto come soggetto grammaticale di un predicato di azione, nella frase narrativa di base «X fa R». In questo senso, la storia non fa altro che prolungare e amplificare la dissociazione, operata dalla costruzione dell'intrigo, tra personaggio e attore reale. Si può anzi dire che essa contribuisce a dare al personaggio la sua completa dimensione narrativa. L'individuo responsabile è solo il primo di una serie di analoghi tra i quali figurano i popoli, le nazioni, le classi e tutte le comunità che esemplificano la nozione di società singola.

Da un altro lato, il fenomeno societario stesso comporta un aspetto decisivo che regola l'estensione analogica del ruolo di personaggio. La definizione che Mandelbaum dà di una società singola è completa solo con una referenza *obliqua* agli individui che la compongono. Tale referenza obliqua, a sua volta, permette di considerare la storia stessa come un grande individuo, *analogo* agli individui che la compongono. È in questo senso che Platone parla della città come di un'anima scritta in lettere

del lavoro di suddivisione e di correlazione operato dallo storico. È quindi possibile, in questo caso, *raccordare* (*overlocking*) tra di loro due punti di vista differenti sui medesimi eventi o raccordare le diverse afcce (politica, economica, sociale, culturale) dei medesimi eventi. Le storie specialistiche sono, in modo assai più netto, relative alle concezioni controverse degli storici, tanto sono diversi i criteri di classificazione adottati. Ecco perché è molto più difficile applicare ad esse le procedure di conferma, di rettificazione, di confutazione sulle quali si basa l'oggettività della storia generale. Qui non è tanto il dibattito sull'oggettività che mi interessa, quanto piuttosto le risorse che offre la distinzione tra la singolarità delle società e la generalità dei fenomeni di cultura per una fenomenologia genetica applicata alle entità proprie del discorso storico.

maiuscole, e che Husserl, nella *Quinta Meditazione Cartesiana*, chiama le comunità storiche delle «personalità di rango superiore». Due punti devono essere notati in questa argomentazione.

Il primo riguarda la referenza *obliqua*, in qualsiasi definizione del fenomeno societario, agli individui che la compongono. Il secondo riguarda l'apporto di questa referenza obliqua all'estensione analogica del ruolo di personaggi alle entità di primo grado del discorso storico.

La referenza *obliqua* a degli individui è inscritta in quegli aspetti con i quali Mandelbaum definisce la società: organizzazione territoriale, struttura istituzionale, continuità temporale. Tutti e tre gli aspetti rinviano a degli individui che abitano il territorio, che svolgono i ruoli assegnati dalle istituzioni e che garantiscono, grazie all'avvicendamento delle generazioni, la continuità storica della società presa in considerazione. Chiamo *obliqua* questa referenza, perché essa non fa parte del discorso *diretto* dello storico, il quale può, senza eccessivi scrupoli, limitarsi a delle entità collettive, senza esplicita referenza alle loro componenti individuali. Ma se non è compito della storia, come disciplina che vuole essere scientifica, tematizzare questa referenza obliqua, è per contro compito di una fenomenologia genetica scoprire nel fenomeno dell'essere-in-comune l'origine del legame tra gli individui e le società particolari. Essa lo trova nel fenomeno di *appartenenza partecipativa* che riconduce le entità storiche di primo ordine alla sfera dell'azione. Questo legame qualifica i portatori della azione come *membri di*... Si può dire tale legame reale, ontologico, nella misura in cui ha priorità rispetto alla coscienza che di esso ne hanno i portatori; è certo proprio di questo legame d'essere riconosciuto come tale, vale a dire provato e dichiarato; ma tale riconoscimento è fondato nel legame stesso che il riconoscimento porta a parola. Bisogna affermare con la stessa forza e l'anteriorità ontologica del legame di appartenenza e il ruolo delle mediazioni simboliche—norme, costumi, riti, ecc.—grazie alle quali si esprime tale riconoscimento. Ne deriva che né i gradi di coscienza, né le modalità della sua presa di coscienza sono costitutivi del legame. Avendo ben in mente questa riserva, collochiamoci un momento dal punto di vista dei gradi di coscienza: il legame di appartenenza può essere provato con una grande intensità di sentimento, come nel caso del patriottismo, la coscienza di classe o il campanilismo; ma può anche essere dimenticato, trascurato, occultato, anche negato con forza da coloro che il resto della società qualifica come rinnegati o traditori o da coloro che si considerano come dissidenti, esiliati o fuori-legge. Può essere allora compito di una critica delle ideologie quello di smascherare la loro appar-

tenenza nascosta; ma questa critica, a sua volta, presuppone l'anteriorità del legame in rapporto alla coscienza (e alla possibilità di portarlo a livello di coscienza esplicita). Per quanto riguarda poi le modalità di coscienza esplicita, l'attestazione dell'appartenenza partecipativa può colorarsi degli apprezzamenti più diversi e anche opposti; la gamma si dispiega tra i poli estremi dell'approvazione e del rifiuto, della commemorazione e dell'esecrazione (secondo una espressione di François Furet in *Penser la Révolution française*[26], sulla quale ritornerò nel terzo paragrafo).

La triplice referenza del fenomeno societario all'individuo, ricavata precedentemente dalla sua definizione data da Mandelbaum, deriva chiaramente dal legame di appartenenza partecipativa individuato dalla fenomenologia genetica. All'organizzazione territoriale corrisponde l'atto di abitare, cioè di qualificare lo spazio umano mediante un insieme di gesti instauratori: costruire un riparo, segnare e oltrepassare una soglia, vivere insieme, praticare l'ospitalità, ecc. All'assegnazione di uno statuto agli individui da parte delle istituzioni corrispondono le molteplici modalità di assunzione di ruolo da parte dei membri del gruppo, cioè le diverse maniere di lavorare, di esercitare un mestiere, di unire lavoro e svago, di situarsi entro i rapporti di classe, sociali e di potere. Alla perpetuazione dell'esistenza societaria corrisponde il legame tra generazioni che congiunge l'amore e la morte e dà ai vivi non solo dei contemporanei, ma dei predecessori e dei successori[27].

Resta la seconda parte dell'argomentazione: il fatto cioè che la referenza *obliqua* del fenomeno societario agli individui giustifica l'estensione *analogica* del ruolo di personaggi alle entità di primo ordine della storia. In forza di tale analogia, le entità storiche di primo ordine possono essere

26 Gallimard, Paris 1978; cfr. pp. 328ss.

27 Ritornerò nel corso della quarta parte su questa struttura temporale triplice della realtà sociale così magistralmente analizzata da Alfred Schutz. Anche in Mandelbaum troviamo un argomento a favore di questa referenza obliqua. Riconosce che la spiegazione, con il suo stile analitico e discontinuo, non potrebbe proporsi l'obiettivo di ricostruire il processo totalizzante e continuo di una società particolare, se lo storico non fosse già familiare a tali cambiamenti globali grazie alla sua esperienza di vita in società: «The original basis for our understanding of societal structures is then the experience of an individual in growing up in his society, and the enlargement of horizons that comes through a knowledge of other societies» (p. 116). La storiografia, ricorda Mandelbaum, non nasce dal nulla. Essa non parte da un polverio di fatti che aspetterebbero il lavoro di sintesi della storia per ricevere una struttura; la storia nasce sempre da una storia anteriore che si propone di correggere. E come retroterra di questa storia primordiale si profila la pratica sociale, con le sue contraddizioni interne e le sue sfide esterne.

designate come i soggetti logici di verbi di azione e di passione. Per contro, l'analogia non esige niente altro che la referenza *obliqua* del fenomeno societario agli individui. Dire che la Francia *fa* questo o *subisce* quest'altra cosa non comporta affatto che l'entità collettiva in questione debba *ridursi* agli individui che la compongono né che le sue azioni possano essere assegnate distributivamente ai suoi membri presi singolarmente. Bisogna dire, a proposito del transfert di vocabolario dall'individuo alle entità di primo ordine della storiografia, che è al tempo stesso *soltanto* analogico (e che quindi non comporta nessun riduzionismo) e che è *ben fondato* nel fenomeno di appartenenza partecipativa.

Il riconoscimento di questo legame tra il carattere *obliquo* della referenza all'individuo e il carattere *analogico* del transfert di vocabolario non è senza conseguenze epistemologiche: permette infatti alla storia e alle altre scienze sociali di sfuggire alle difficoltà dell'individualismo metodologico. Dando uguale peso e al momento ontologico e a quello riflessivo, il legame di appartenenza partecipativa conferisce un uguale peso al gruppo e all'individuo. Esso mostra l'individuo situato immediatamente in quello che Hannah Arendt chiamava la «sfera pubblica di apparizione». In tal senso, nessuno dei tre tratti costitutivi del fenomeno societario si lascia derivare dall'individuo isolato: né l'organizzazione del territorio, né l'istituzione dei ruoli, né la continuità d'esistenza. Per contro, nessuno di questi tre tratti si lascia definire *senza referenza* all'azione individuale e all'interazione tra individui. Ne deriva che l'oggetto transizionale della conoscenza storica presenta una insuperabile polarità che riassume l'espressione di appartenenza partecipativa[28].

La nozione di *quasi-personaggio* che adotto per simmetria con quella

[28] Nella quarta parte riprenderemo l'ontologia dell'essere in comune che è presupposta dalla presente argomentazione. Ci si chiederà se Husserl poteva arrivare, alla fine della *Quinta Meditazione*, a derivare dall'intersoggettività le personalità di livello superiore. Ci si chiederà anche se la definizione dell'«azione sociale» data da Weber all'inizio di *Economia e Società* permette di sfuggire alle difficoltà dell'individualismo metodologico. Dichiaro subito il mio debito nei confronti del pensiero e dell'opera di Schutz nella sua *Fenomenologia dell'essere sociale*. Schutz non si è limitato a metter d'accordo Husserl e Weber, ha integrato i loro concetti di intersoggettività e di azione sociale con un concetto d'essere in comune preso a prestito da Heidegger, senza smarrire la forza delle analisi dei primi due, né limitarsi ad un comodo eclettismo tra tutti questi pensatori. La fenomenologia dell'essere sociale di Schutz riceve ulteriore conferma dall'antropologia di Herbert Mead, di Richard Turner e Clifford Geertz, autori verso i quali il mio debito non è meno grande di quello che ho nei confronti di Schutz.

di quasi-intrigo, è tributaria di entrambe le argomentazioni: è proprio *perché ogni società è composta di individui* che essa si comporta sulla scena della storia come un grande individuo e per questo lo storico può attribuire a queste entità singolari l'iniziativa di certe sequenze di azione e la responsabilità storica—nel senso inteso da Aron—di certi risultati, anche se non intenzionalmente intesi. Ma è proprio *perché la tecnica del racconto ci ha insegnato a separare* il *personaggio* dall'*individuo*, che il discorso storico può operare questo transfert sul piano sintattico. In altri termini, le entità storiografiche di primo ordine costituiscono un raccordo tra le entità di secondo, o di terzo ordine, e il piano dell'azione reale solo per il fatto che la nozione narrativa di personaggio costituisce a sua volta *una connessione* sul piano della configurazione tra queste entità di primo ordine di cui tratta la storia e gli individui agenti che la pratica reale comporta. Le entità di primo ordine dello storico sono rivolte intenzionalmente alle entità della sfera dell'azione, quelle di cui abbiamo parlato nella prima parte sotto il segno di *mimesis* I, solo attraverso la categoria narrativa di personaggio, la quale dipende dal registro di *mimesis* II.

2. La simmetria tra la teoria del quasi-personaggio e quella del quasi-intrigo sta naturalmente nel fatto che l'imputazione causale singolare, nella quale abbiamo visto la procedura di transizione tra la spiegazione storica e la spiegazione narrativa, ha come suo campo privilegiato di applicazione proprio il piano delle entità di primo ordine del discorso storico. Una funzione essenziale dell'attribuzione causale, in effetti, è quella di ristabilire la *continuità* di un processo la cui unità di sviluppo, per una ragione o per l'altra, sembra interrotta, se non addirittura inesistente. Ora si rammenti che l'esistenza continua è, nel vocabolario di Mandelbaum, un tratto fondamentale della distinzione tra la società e la cultura.

Questa funzione della spiegazione causale è una delle tesi principali dell'opera di Mandelbaum. Questa tesi rompe deliberatamente con la tradizione empirista derivante da Hume, secondo la quale la causalità esprime un legame regolare tra due tipi di eventi logicamente distinti; secondo questa tradizione, il carattere nomotetico della relazione di causalità è strettamente legato al carattere atomistico delle nozioni di causa e di effetto. Questo carattere atomistico del nesso causale è oggetto della critica del nostro autore in relazione al suo modo di caratterizzare il fenomeno sociale di base grazie all'esistenza continua[29].

[29] La tesi di Mandelbaum deve molto all'opera di H.L.A. Hart e A.M. Honoré, *Causation in the Law* (Clarendon Press, Oxford 1959): «It is no exaggeration to say that since its appearance in 1959 the whole tenor of discussions of causation in

A partire dal livello percettivo, la causalità traduce la continuità di un processo singolare: la causa è il processo intero, l'effetto il suo punto terminale; per l'osservatore, il fatto che una palla sia colpita è la causa del suo movimento; e la causa è inclusa nell'evento completo. È solo per ragioni di comodità che isoliamo dall'intero processo il fattore più variabile e ne facciamo una causa distinta dal suo effetto: così il cattivo tempo per il cattivo raccolto. Contro Hume, bisogna dire che «analizzare la causa di un accadimento particolare consiste nel risalire ai diversi fattori che sono insieme responsabili di ciò che l'accadimento è, così come è stato e non diversamente»[30] (p. 74).

La spiegazione causale consiste sempre nel «ricostituire gli aspetti di un unico processo dal corso ininterrotto» (*to constitute aspects of a single ongoing process*, p. 76). Per contro, la spiegazione mediante *un* antecedente distinto è il segno di una spiegazione mutilata e ridotta. Il vantaggio pratico di tali spiegazioni mutilate non deve farci dimenticare che «la causa è l'insieme completo di accadimenti o di eventi effettivamente in corso (*actually ongoing*), e che termina a questo particolare effetto e a nessun altro» (p. 93). In questo senso c'è un abisso logico tra la spiegazione causale, che riguarda sempre i fattori che sono responsabili di un *certo* accadimento e l'enunciazione di una legge che riguarda la connessione invariabile tra *tipi* di eventi o di proprietà. Le leggi hanno una gamma di applicazioni illimitate, precisamente «perché esse non mirano a stabilire dei legami tra accadimenti effettivi, ma tra proprietà ca-

anglo-american philosophy has changed» (p. 50). Mandelbaum, comunque, non segue questi autori nella loro tesi secondo la quale la spiegazione causale e la formulazione di leggi generali si applicherebbero a due ambiti differenti della conoscenza: la storia e il diritto da un lato, le scienze dall'altro. Seguendo piuttosto le analisi di J.L. Mackie in *The Cement of the Universe: a Study of Causation* (Clarendon Press, Oxford 1974), Mandelbaum avverte, più che una dicotomia tra due grandi ambiti di applicazione, una successione di livelli esplicativi indifferenti agli ambiti di applicazione, a partire dalla percezione della causalità, passando per l'attribuzione causale al livello del giudizio, per elevarsi alla fissazione di leggi, come «cemento» del nesso causale. Questa tesi si discosta da quella di Dray, dopo esservisi avvicinata: con lui e contro i sostenitori del modello nomotetico, Mandelbaum afferma il primato e l'irriducibilità dell'attribuzione causale singola; contro di lui, si rifiuta di contrapporre definitivamente causalità singola e regolarità, e ammette che la spiegazione mediante leggi viene a «cementare» l'attribuzione causale.

30 Precisiamo: un effetto non diverso autorizza un accostamento tra questa analisi e la sua costituzione di successioni irreali nel ragionamento di probabilità retrospettiva secondo Aron e Weber.

ratteristiche di accadimenti di determinati tipi» (p. 98), o, se si vuole, «tra tipi di fattori piuttosto che tra tipi di eventi effettivi» (p. 100).

Vengono di qui due conseguenze, la cui importanza per la teoria della storia non deve essere sottovalutata. La prima riguarda l'inserzione di regolarità in una attribuzione causale singola. Se, nel corso della spiegazione di un processo singolo, si fa ricorso a delle generalità, a delle leggi, questa generalità delle leggi non si sostituisce alla singolarità della spiegazione causale; se diciamo x è stato ucciso da un proiettile che gli ha attraversato il cuore, le leggi fisiologiche della circolazione del sangue connettono dei fattori astratti, non delle fasi concrete del processo effettivo; esse forniscono il recipiente non i materiali. Le leggi si applicano solo *seriatim* alla sequenza delle condizioni: bisogna quindi dare conto causalmente delle serie di accadimenti che conducono al risultato finale, per poter applicare delle leggi a queste serie[31].

Seconda conseguenza: la spiegazione fa apparire l'effetto di un processo continuo come necessariamente determinato, una volta dato lo stato iniziale del sistema; niente altro se non questo risultato poteva prodursi. Ma questo non vuol dire che l'evento, considerato come un tutto, è stato determinato. Infatti è sempre *entro un sistema chiuso* che un processo può essere detto determinato. Bisognerebbe poter considerare l'intero universo come un unico sistema, per identificare l'idea di determinazione causale con quella di determinismo. Non si può dire che le condizioni iniziali comportano logicamente il loro effetto, dal momento che quest'ultimo risulta dal fatto contingente che ciascuno degli accadimenti presi al punto di partenza si è situato a quel momento, in quel luogo. La necessità causale è quindi una necessità condizionale: *dato* l'insieme completo delle condizioni causali che hanno avuto luogo (e non altre), è stato *necessario* che l'*effetto* effettivamente prodotto si realizzasse. Queste due conseguenze confermano la posizione irriducibile, ma non esclusiva, della spiegazione causale[32].

L'aspetto decisivo che, per quanto mi è dato sapere, non ha equivalenti altrove, della teoria della spiegazione causale di Mandelbaum è, come

31 L'argomentazione vale per l'esempio fatto da Hempel dell'esplosione di un radiatore d'acqua a bassa temperatura: le leggi fisiche messe in gioco non si applicano *tutte e allo stesso tempo* (*all at once*) alle condizioni iniziali; esse si applicano ad una serie di accadimenti; sono degli strumenti della spiegazione causale, non dei sostituti di tale spiegazione (p. 104).

32 Questa argomentazione ricorda quella di von Wright circa la spiegazione entro sistemi chiusi, cfr., p. 207.

ho già detto, la sua stretta affinità con l'analisi delle entità di primo grado in storia. Di fatto, è la storia generale—nel senso sopra definito—che illustra, nel modo più completo, la triplice tesi circa la spiegazione causale e cioè: che la causalità è il legame interno di un processo continuo; che le generalizzazioni in forma di leggi devono essere inserite nella spiegazione causale singola; che la necessità causale è condizionale e non implica alcuna credenza nel determinismo. Riprendiamo ognuno di questi tre punti.

L'affinità tra il ragionamento causale e il carattere continuo dei fenomeni sociali si spiega facilmente: come abbiamo già detto, la storia passa dalla descrizione alla spiegazione dal momento in cui il problema del *perché* si affranca dal problema del *che cosa* e diventa un tema distinto della ricerca; e il problema del perché si fa autonomo dal momento in cui l'analisi in fattori, fasi, strutture si affranca a sua volta dalla presa globale del fenomeno sociale totale. La spiegazione causale deve allora *ricostruire la continuità* che l'analisi ha spezzato.

Tale ricostruzione può seguire due strade, a seconda che ponga l'accento sulla continuità temporale o sull'unità strutturale. Nel primo caso, quello dell'analisi longitudinale, per così dire, il fenomeno sociale domanda l'analisi e il lavoro di ricostruzione, per il fatto che il tessuto degli eventi ha questa notevole proprietà di costituire «una serie indefinitamente densa» (p. 123); questa proprietà permette tutti i cambiamenti di scala; ogni evento può così essere analizzato in sotto-eventi oppure integrato in un evento di scala superiore. In tal senso, la differenza tra breve termine, termine medio e lungo termine, è solo l'aspetto temporale del rapporto della parte rispetto al tutto che domina la spiegazione in storia[33].

A questi cambiamenti di scala nell'analisi longitudinale corrispondono dei gradi ugualmente variabili nell'analisi strutturale: una società è un tessuto istituzionale con una trama più o meno fitta che consente gradi variabili di astrazione entro la topica istituzionale; così si può assumere come termine di riferimento dell'analisi la distinzione massiccia tra economia e ideologia come fa Marx, oppure tra fenomeni politici, economici,

[33] Il concetto di densità variabile illimitata ci permetterà, nel prossimo paragrafo, di riprendere nuovamente il problema della storia non *évènementielle*. Fin d'ora ci permette di affermare che breve termine e lungo termine sono sempre permutabili in storia. A questo proposito, *la Méditerranée...* di Braudel e *le Carneval de Romans* di Le Roy Ladurie illustrano magnificamente questa permutazione resa possibile dai gradi di densità del tessuto temporale della storia.

sociali, culturali; ma è anche possibile mettere ognuno di questi termini al punto di partenza di una analisi funzionale.

Le due linee di analisi sono largamente autonome, per il fatto che «è improbabile che tutti gli aspetti della vita sociale e che tutti gli aspetti della cultura cambino in maniera sincronica» (p. 142). Queste discordanze incoraggiano la frammentazione della storia generale in storie speciali. Per contro, questa frammentazione rende ancora più urgente e più specifico il compito della storia generale: «Il grado di unità che è possibile trovare in ogni epoca diviene il contrario di un principio esplicativo: è un aspetto che chiede a sua volta di essere spiegato» (*ibid.*). Ma questo grado di unità deve essere cercato esclusivamente nella messa in relazione delle parti: «La spiegazione dell'insieme dipenderà dalla comprensione dei legami che esistono per il fatto che le sue parti sono messe in forma» (p. 142).

Quanto alla seconda tesi, l'inserzione necessaria delle generalità nella spiegazione causale singola, deriva dal carattere analitico della spiegazione: il campo storico è un campo relazionale nel quale nessuna connessione, longitudinale o trasversale, è data per scontata. Ecco perché sono necessarie delle generalizzazioni di qualsiasi ordine, di qualsiasi livello epistemologico e di qualsiasi origine scientifica, per «cementare» la causalità; esse riguardano tanto le strutture istituzionali quanto le disposizioni che conferiscono al comportamento umano una stabilità e una relativa possibilità di predizione. Ma queste generalizzazioni funzionano *storicamente* solo a condizione di dare ragione delle strutture e delle sequenze temporali la cui coesione risulta dal fatto che sono le parti di un tutto continuo.

Infine la distinzione tra necessità causale condizionale e determinismo universale è perfettamente omogenea con la distinzione tra storia generale e storie speciali. Siccome le società singole che costituiscono il termine ultimo di referenza della storia generale sono inesorabilmente molteplici, la necessità alla quale lo storico può tentare di arrivare ricostruendo la continuità della loro costituzione sequenziale o strutturale, resta frammentaria e in un certo senso regionale. Il ragionamento di Mandelbaum riprende, a questo punto, quello di von Wright a proposito della chiusura dei sistemi, il ruolo dell'intervento degli agenti nella stessa operazione di chiusura e l'impossibilità per il soggetto d'essere ad un tempo l'osservatore dei legami sistemici e l'operatore attivo che mette in movimento il sistema. Mandelbaum si ritrova anche nella distinzione fatta da Weber tra causalità adeguata e necessità logica. Infine, conferma l'argo-

mentazione di Aron contro l'illusione retrospettiva di fatalità e la sua difesa per un determinismo frammentario, aperto su una azione politica libera.

Ma la radice della distinzione tra necessità causale condizionale e determinismo universale deve essere cercata nella natura stessa delle entità di primo ordine, che sono sempre delle società singole. Prescindendo dal contenuto che mettiamo dietro questo termine—nazione, classe, popolo, comunità, civiltà—l'appartenenza partecipativa che fonda il legame societario produce dei quasi-personaggi che sono molteplici come i quasi-intrighi dei quali essi sono gli eroi. E come per lo storico non c'è un unico intrigo che comprenderebbe tutti gli intrighi, nemmeno si dà un personaggio storico unico che sarebbe il super-eroe della storiografia. Il *pluralismo* dei popoli e delle civiltà è un fatto insuperabile dell'esperienza dello storico, perché è un fatto insuperabile dell'esperienza di coloro che fanno o subiscono la storia. Ecco perché l'attribuzione causale singola, che funziona nei limiti di questo pluralismo, può mirare al più ad una necessità causale condizionata dall'ipotesi che una data società singola esiste dove esistono degli uomini che agiscono in comune.

3. Parlerò brevemente delle entità di secondo e terzo ordine costruite dallo storico così come della correlazione tra le procedure esplicative e queste entità derivate.

Il passaggio dalla storia generale alle storie speciali, secondo Mandelbaum, è, anche a questo proposito, una utile guida. Ricordiamo le caratteristiche che Mandelbaum attribuisce ai fenomeni culturali oggetto delle storie speciali: tecnologia, scienze, arti, religioni, ecc. Sono fenomeni 1) *discontinui*, 2) *delimitati dallo storico stesso* che fissa ciò che deve essere considerato come fenomeno culturale di una data classe o meno, 3) per conseguenza *meno suscettibili di oggettività* rispetto alla storia generale. Siccome il mio obiettivo a questo punto non è la discussione tra oggettività e soggettività in storia, ma piuttosto lo statuto epistemologico delle entità costruite dallo storico, metterò tra parentesi tutto quello che riguarda il grado di arbitrarietà consentito dalle storie speciali e mi concentrerò sulla relazione di derivazione che riconduce le storie speciali alla storia generale.

Tale derivazione è resa possibile dall'analisi in fasi e strutture che prevale già a livello della storia generale e anche dal ricorso a termini generali nel corso della spiegazione causale.

A partire da questo duplice lavoro di astrazione, l'interesse dello storico non ha difficoltà a passare dal fenomeno societario, nella sua conti-

nuità e singolarità, ai fenomeni culturali e generici. Nuove entità occupano allora la scena storica, entità che sono i semplici correlati del lavoro di *concettualizzazione* caratteristico della storia erudita. Queste entità, occorre esserne persuasi, sono delle classi, degli esseri generici, non delle singolarità; sono sostanzialmente prese a prestito alle scienze sociali con le quali la storia si unisce: economia, demografia, sociologia delle organizzazioni, sociologia dei modi di pensare e delle ideologie, scienze politiche, ecc. Lo storico sarà ancor più tentato di considerare queste entità come realtà storiche allorquando riuscirà a trattarle come delle invarianti di cui le società singole non sono altro che delle varianti, meglio delle variabili.

È quello che fa Veyne ne *L'Inventaire des différences*[34]. Costruisce l'invariante *imperialismo* e, tra tutte le sue varianti, un imperialismo che consiste nell'occupare tutto lo spazio possibile per acquisire il monopolio della potenza, la singolarità romana sarà localizzata, senza considerazioni né di spazio né di tempo, sul percorso di specificazione dell'invariante preso come punto di partenza. Il meccanismo di pensiero è perfettamente legittimo ed è di grande valore euristico ed esplicativo. Diviene ingannevole solo quando si *dimentica* che le entità di secondo grado, come l'imperialismo, *derivano*—quanto alla loro esistenza—dalle entità di primo grado, alle quali degli individui agenti hanno appartenuto e partecipato mediante le loro azioni e interazioni. Forse lo storico non può «credere» a questi enti di ragioni se non dimenticando e rovesciando l'ordine vero di derivazione. È la forza dell'argomentazione di Mandelbaum, quella appunto di combattere questa dimenticanza, ricordando che una storia dell'arte, della scienza, o di qualsiasi altra funzione di una data società, conserva un significato storico solo se, almeno implicitamente, lo storico conserva nel suo campo visivo le entità concrete a partire dalle quali la astrazione è stata operata. In altri termini, questa storia non ha un significato in se stessa, ma lo ha solo in riferimento a delle entità che continuano ad esistere e che sono i *supporti* di tale funzione.

La derivazione delle entità di secondo ordine a partire dalle entità di primo ordine ha, come corollario, la derivazione che abbiamo costantemente rilevato dalla spiegazione nomologica alla spiegazione causale singola. Non ritorno sull'argomentazione, ma solo su uno degli aspetti che

[34] Paul Veyne, *L'Inventaire des Différences*, Lezione inaugurale al Collège de France, Ed. du Seuil, Paris 1976. Mi soffermo più ampiamente su quest'opera nel mio lavoro, *The Contribution of French...*, *op. cit.*

esprime più direttamente il rapporto esistente tra le due linee di derivazione, quella delle procedure e quella delle entità. Penso a quella sorta di disputa degli universali che viene sollevata nel campo degli studi storici dal lavoro di *concettualizzazione* a proposito del quale si diceva, nell'introduzione a questo capitolo, che è uno dei corollari della rottura epistemologica che produce la storia come ricerca scientifica. La tesi di Mandelbaum secondo la quale gli oggetti propri delle storie speciali sono delle classi e non delle singolarità porta un sostegno al nominalismo moderato professato da diversi epistemologi a proposito dello statuto del dispositivo concettuale messo in atto da parte dei nuovi storici.

Marrou, in un capitolo intitolato «L'uso del concetto» (*op. cit.*, pp. 140ss., *tr. it.*, pp. 148ss), distingue cinque grandi categorie di concetti: a) la storia, dice, utilizza dei «concetti che ambiscono all'universale», meno rari di quanto non riconosca la critica relativista, che riguardano ciò che vi è di meno variabile nell'uomo; ricondurrei a questa prima categoria il dispositivo concettuale costitutivo di una semantica dell'azione (*mimesis* I); b) la storia fa, inoltre, «un uso analogico o metaforico... di una immagine singola»: è il caso dell'aggettivo barocco, preso fuori dal suo contesto e trasferito, sulla base di un confronto ragionato, ad altri periodi che non sono il Barocco propriamente detto; c) viene poi la nomenclatura dei «termini tecnici che indicano istituzioni, strumenti o utensili, modi di agire, di sentire, di pensare, insomma fatti di civiltà» (p. 151, *tr. it.*, p. 160); il loro limite di validità non è sempre colto, per esempio, come quando vengono estrapolati da un settore determinato del passato ad un altro: è il caso di console, virtù romana, ecc.; d) più importante è la classe dei «tipi ideali» di Weber, se si intende «tipo ideale» «uno schema di valore relativamente generale costruito dallo storico con degli elementi osservati nello studio dei casi particolari, schema organico rispetto alle parti reciprocamente dipendenti... formulato, infine, con rigore e precisione da parte dello storico mediante una definizione che ne esaurisce il contenuto» (pp. 153-4): è per esempio la nozione di Città antica, così come è stata elaborata da Fustel de Coulange; ora, nota Marrou, «l'*Ideal-typus* può usarsi legittimamente soltanto, come sottolineava con insistenza Weber, ove lo storico conservi sempre piena coscienza del suo carattere nominalista» (p. 156, *tr. it.*, p. 165); bisogna quindi guardarsi con attenzione dal rischio di reificare i «tipi ideali»; e) da ultimo le designazioni come l'Antichità classica, Atene, il Rinascimento, il Barocco, la Rivoluzione francese: «Si tratta questa volta di termini singolari, non suscettibili di una definizione esauriente, che indicano un tutto unitario,

per esempio un periodo più o meno ampio della storia di un determinato ambiente umano, o di quella dell'arte, del pensiero, ecc., ovvero la totalità di tutto quanto noi riusciamo a conoscere dell'oggetto così definito» (p. 159, *tr. it.*, p. 168).

A mio avviso, questa ultima classe è eterogenea rispetto alle precedenti, poiché designa delle entità di terzo ordine, che integrano, in nuove entità olistiche, i temi, le procedure e i risultati delle storie speciali. Queste totalità non sono affatto comparabili con le totalità concrete caratteristiche delle entità di primo ordine. Ne sono separate dalle procedure complesse delle storie speciali. La loro caratteristica sintetica è la contropartita dello spirito chiaramente analitico che regola la costruzione delle entità di secondo ordine. In questo senso, nonostante una apparenza concreta, queste entità sono le più astratte di tutte. Ecco perché le procedure che valgono a questo livello sono agli antipodi rispetto alle procedure di costruzione dell'intrigo che possono essere estese analogicamente agli «eroi» collettivi della storia generale[35].

Il nominalismo dei *concetti* storici è, a nostro avviso, un corollario epistemologico del carattere derivato delle *entità* di secondo e terzo ordine. Nel caso di queste entità abbiamo a che fare con dei «costrutti», la cui base narrativa, e più ancora la base di esperienza, è sempre meno riconoscibile. Noi non possiamo più distinguere in questi costrutti l'equivalente di quello che chiamiamo progetto, fine, mezzo, strategia, o anche occasione e circostanza. In una parola, a questo livello derivato non si può *più* parlare di quasi-personaggio. Il linguaggio adeguato alle entità di secondo o terzo ordine è troppo distante da quello del racconto, e più ancora da quello dell'azione reale, per conservare tracce della sua derivazione indiretta. È solo attraverso la relazione di derivazione delle entità di secondo ordine a partire dalle entità di primo ordine che questa filiazione può essere riattivata.

Solo il metodo assai raffinato dell'interrogazione ripresa in senso inverso può quindi ricostruire i canali attraverso i quali non solo le procedure, ma anche le entità della ricerca storica, rinviano indirettamente al

35 H. Marrou: «Al termine della sua elaborazione, la conoscenza storica rivela il suo radicale nominalismo, molto più radicale di quanto non sembrasse a Weber, a onta della sua professione di fede» (pp. 158-159, *tr. it.*, p. 167). Parlando più precisamente dei termini singolari che popolano la sua quinta classe di concetti: «Servirsi di tali nozioni è perfettamente legittimo, purché si sia attenti a conservare loro un carattere strettamente nominalista» (p. 159, *tr. it.*, p. 168).

piano della comprensione narrativa. Solo l'interrogazione a ritroso dà ragione dell'intelligibilità della storia in quanto disciplina *storica*[36].

3. *Tempi della storia e destino dell'evento*

Il lettore non sarà sorpreso se termino la mia ricerca sull'epistemologia della storiografia con il problema del tempo storico: è questa infatti la posta in gioco di questa seconda parte. Lo statuto epistemologico del tempo storico in rapporto alla temporalità del racconto è stato costantemente anticipato nei due paragrafi precedenti. L'imputazione causale singola si è rivelata strettamente connessa con la posizione da parte dello storico di entità di primo ordine, che hanno tra i loro aspetti distintivi l'*esistenza continua*. Anche se questo aspetto non si riduce alla continuità *temporale*, dal momento che riguarda tutti gli aspetti strutturali dei rapporti tra parti e tutto, tuttavia la nozione di *cambiamento* applicato alle relazioni strutturali riconduce incessantemente al problema del tempo storico.

La tesi secondo la quale sia le procedure sia le entità derivate dalla rottura epistemologica caratteristica della storia-scienza rinviano, per via indiretta, alle procedure e alle entità del livello *narrativo*, ha forse il suo equivalente in questo terzo registro? È possibile dimostrare che il tempo costruito dallo storico è derivato, grazie ad una serie di scarti, dalla temporalità propria del racconto? Ancora una volta ho cercato una *connessione* appropriata. Ho pensato di trovarla nell'uso, estremamente ambiguo, che gli storici fanno della nozione di *evento*.

36 Il lettore potrà dispiacersi che si sia trattata l'analisi causale in storia in tre contesti differenti: una prima volta con William Dray nel contesto della discussione del modello nomologico; una seconda volta con Weber e Aron sotto il titolo di procedure transizionali tra racconto e spiegazione; una terza volta con Mandelbaum, in connessione con lo statuto delle entità di primo grado. Non ho ritenuto di dover evitare questa scansione. Si tratta certo di tre problematiche differenti: la prima è determinata dalla comparsa, nella filosofia analitica, di un modello di sussunzione con il quale né Weber né Aron hanno avuto modo di confrontarsi; la seconda è determinata dal problema posto, nella tradizione tedesca del *Verstehen*, dal grado di scientificità al quale possono giungere le scienze idiografiche la cui autonomia è fuori discussione; la terza dipende dal nuovo ciclo di problemi derivanti dalla corrispondenza tra due tipi di continuità, quella delle entità ultime poste dallo storico a livello dell'esistenza e quella del processo causale a livello epistemologico.

Per questa dimostrazione mi baserò ancora sulla storiografia francese. Sia chiaro che do per acquisito quello che è stato ampiamente dimostrato precedentemente e cioè che la storia di lunga durata si trova oggi in posizione favorevole e tende ad occupare tutto il campo degli studi storici[37]. Riprendendo la difesa in favore della lunga durata dal punto di vista del destino dell'evento, intendo impegnarmi a coglierví un'espansione—propria alla storia—della dialettica tra la configurazione del tempo mediante la composizione narrativa e le prefigurazioni temporali del vissuto pratico.

Ricordiamo anzitutto che cosa la configurazione «mitica»—nel senso aristotelico del termine—fa dell'evento. Ricordiamo i postulati epistemologici e ontologici connessi con tale nozione di evento. Lasciamo da parte, per il momento, i postulati ontologici che ritroveremo nella quarta parte, quando discuteremo la referenza della storia al passato. Limitiamoci ai postulati epistemologici impliciti nell'uso corrente del termine *evento*—singolarità, contingenza, scarto—e impegnamoci a riformularli nel quadro della nostra teoria dell'intrigo, sotto il titolo di *mimesis* II. Tale riformulazione deriva dalla connessione principale tra evento e racconto mediante l'intrigo. Come abbiamo visto in precedenza, gli *eventi stessi* ricevono una intelligibilità derivata dal loro contributo alla crescita dell'intrigo. Ne deriva che le nozioni di singolarità, di contingenza e di scarto devono essere seriamente modificate...

Gli intrighi, in effetti, sono a loro volta ad un tempo singolari e non singolari. Essi parlano di eventi che accadono solo entro questo intrigo; ma ci sono tipi di costruzione dell'intrigo che universalizzano l'evento.

Gli intrighi, inoltre, combinano insieme contingenza e verosimiglianza, anzi necessità. Come nel caso della *peripeteia*, secondo la *Poetica* di Aristotele, così gli eventi accadono con sorpresa, mutando, per esempio, la fortuna in sfortuna; ma l'intrigo fa della contingenza stessa una componente di quella che Gallie chiama con ragione la *followability* della storia

[37] Per fare il legame con i problemi discussi nelle due precedenti sezioni, ricorderò soltanto la stretta parentela tra questo presupposto principale e le altre innovazioni rivendicate dalla scuola delle *Annales*: la rivoluzione documentaria, la dilatazione del questionario, il primato della problematica rispetto al «fatto» storico dato, l'andatura volutamente concettualizzante della ricerca. In tal senso, la lunga durata non è altro che una componente dello spostamento complessivo che il fronte della ricerca storica ha subito. Ma essa ha i suoi propri criteri che esigono una discussione.

raccontata; e come nota Nink, è piuttosto dentro la situazione nella quale si ri-racconta che—leggendo la storia a ritroso dalla conclusione fino al suo inizio—comprendiamo che le cose dovevano andare come sono andate.

Gli intrighi, infine, combinano la soggezione ai paradigmi con la devianza. Il processo di costruzione dell'intrigo oscilla tra la conformità servile nei confronti della tradizione narrativa e la ribellione nei confronti di qualsiasi paradigma dato. Tra questi due estremi si distende la gamma delle combinazioni tra sedimentazione e invenzione. Gli eventi, a questo proposito, seguono la sorte dell'intrigo. Anch'essi seguono la regola e spezzano la regola, dal momento che la loro genesi oscilla rispetto al punto mediano della «deformazione regolata».

In tal modo, per il fatto d'essere raccontati, gli eventi sono singolari *e* tipici, contingenti *e* attesi, devianti *e* dipendenti dai paradigmi, magari secondo il modo ironico.

La mia tesi è che gli eventi storici non differiscono radicalmente dagli eventi inquadrati per mezzo di un intrigo. La derivazione indiretta delle strutture della storiografia a partire dalle strutture di base del racconto, derivazione esaminata nelle precedenti sezioni, permette di pensare che è possibile, mediante procedure adeguate di derivazione, estendere alla nozione di *evento storico* quella riformulazione che la nozione di *evento-messo-in-forma-di-intrigo* ha imposto ai concetti di singolarità, di contingenza e di devianza assolute.

Vorrei riprendere gli *Ecrits sur l'histoire* di Braudel, nonostante—o grazie—al processo che fanno alla storia *événementielle*, per mostrare in che senso *la nozione stessa di storia di lunga durata derivi* dall'evento drammatico, nel senso ora detto, cioè *dall'evento-messo-in-forma-di-intrigo*.

Partirò dal dato innegabile della metodologia di Braudel e cioè: l'idea della *pluralità* del tempo sociale. La «decomposizione della storia in piani stratificati», per riprendere i termini della prefazione a *La Méditerranée...* (*Ecrits*, p. 13), resta un contributo fondamentale per la teoria del tempo narrativo. È di qui che deve ripartire il metodo della domanda a ritroso. Bisogna chiedersi che cosa rende pensabile la stessa distinzione tra una «storia quasi immobile», una «storia lentamente ritmata» e una «storia alla dimensione dell'individuo», cioè questa *histoire événementielle* che la storia di lunga durata deve detronizzare.

Mi sembra che la risposta debba essere cercata sul versante del principio di *unità* il quale, nonostante la distinzione delle durate, fa tenere insieme le tre parti dell'opera. Il lettore non può accontentarsi di rico-

noscere il diritto che ognuna di queste parti ha di esistere separatamente—«Ognuna, dice la prefazione, è in sé un saggio di spiegazione» (p. 11). Analogamente, il titolo dell'opera, mediante la sua duplice referenza, da un lato al Mediterraneo e dall'altro a Filippo II, invita il lettore a chiedersi in che modo la lunga durata operi la transizione tra la struttura e l'evento. Comprendere questa mediazione della funzione della lunga durata, vuol dire, a mio avviso, riconoscere la natura di *intrigo* che inerisce all'*insieme* costituito dalle tre parti dell'opera.

Vorrei basare la mia interpretazione, non più sulle affermazioni di metodo raccolte in *Ecrits sur l'histoire*, bensì su una lettura paziente di *La Méditerranée*... Questa lettura rivela il ruolo rilevante delle strutture di transizione che garantiscono la coerenza d'insieme dell'opera. Sono queste strutture che, a loro volta, autorizzano a pensare la connessione dell'intera opera in termini di quasi-intrigo.

Per struttura di transizione intendo tutte le procedure di analisi e di esposizione che fanno sì che l'opera si legga dal principio verso la fine e dalla fine verso il principio. A questo proposito dirò che se la prima parte mantiene un carattere storico, nonostante la prevalenza della geografia, è grazie a tutti i segni che annunciano la seconda e la terza parte e disegnano la scena sulla quale il resto dell'opera dispone i personaggi del suo dramma. A sua volta, la seconda—propriamente consacrata alla lunga durata dei fenomeni di civilizzazione—come propria funzione ha quella di fare stare insieme i due poli: il Mediterraneo, referente del primo volume, e Filippo II, referente del terzo. In questo senso, essa rappresenta ad un tempo un oggetto distinto e una struttura di transizione. È questa ultima funzione che la integra nelle altre due parti che le fanno da cornice.

Vediamolo con qualche particolare.

Prendiamo il primo livello: lo spazio, più ancora che il tempo, sembra essere il tema dominante. Quel che è immobile è il Mare Interno. Eppure, tutto quello che è scritto appartiene già ad una storia del Mediterraneo[38]. Prendiamo i primi tre capitoli, consacrati a questo mare tra le terre.

[38] Collocata sotto il segno di una certa geografia attenta soprattutto ai dati umani, la ricerca di primo livello è «anche e più ancora la ricerca di una certa storia» (I, p. 21). Una «storia al rallentatore, rivelatrice di valori permanenti» (*ibid.*), che quindi si serve della geografia come di un mezzo. A questo proposito, colpisce il fatto che l'autore abbia ritardato fino quasi alla pag. 200 le sue riflessioni sulla «unità fisica» del Mediterraneo; si può anche riconoscere che «il Mediterraneo non è responsabile del cielo che lo rischiara» (I, p. 212, *tr. it.*, p. 264), ma l'unità

Si parla soltanto di spazi abitati o inabitabili, comprese le distese d'acqua. L'uomo è presente dappertutto e con lui un formicolio di eventi sintomatici: la montagna vi compare come rifugio e come riparo per uomini liberi. Quanto alle pianure costiere, esse sono menzionate insieme alla colonizzazione, al lavoro di drenaggio, la bonifica delle terre, la disseminazione delle popolazioni, gli spostamenti più diversi: transumanza, nomadismo, invasioni[39]. Ed ecco ora i mari, i litorali, le isole: è ancora secondo una scala umana e della navigazione umana che essi figurano in questa geo-storia. Esistono per essere scoperti, esplorati, solcati. Non è possibile parlarne, anche al primo livello, senza evocare i rapporti di dominazione economico-politica (Venezia, Genova, ecc.). I grandi conflitti tra gli imperi spagnolo e turco proiettano già la loro ombra sui paesaggi marini. E con i rapporti di forza già spuntano gli eventi[40].

È così che il secondo livello è non solo implicato ma anche anticipato nel primo: la geo-storia si trasforma rapidamente in geo-politica. Di fatto la prima parte istituisce essenzialmente la polarità tra gli imperi turco e spagnolo[41]. Le zone marittime sono immediatamente zone politiche[42]. Lo sguardo può cercare di fissarsi sulla vita silenziosa delle isole, sul loro ritmo lento fatto di arcaismi e di novità. La grande storia non smette di accostare alle isole e di unire le penisole[43], mentre il primato politico pas-

fisica che è qui in questione è anzitutto la permanenza dei vincoli—ostilità del mare, rigore dell'inverno, caldo torrido del sole—e tutto ciò che fa l'identità dell'uomo mediterraneo, rimediando alle sue carenze, adeguando alle stagioni le sue guerre, i suoi traffici e i suoi complotti, sotto il segno della trinità inamovibile, grano, olivo, vite: «Ossia la stessa civiltà agraria, la medesima vittoria degli uomini sull'ambiente fisico» (I, p. 215, *tr. it.*, p. 269).

39 «L'uomo è l'artefice di questa lunga storia» (I, p. 57). «Tutta l'Europa sradica i suoi uomini a vantaggio di questi paesi del sud aperti sul mare» (I, p. 75). «Tutti questi movimenti esigono dei secoli perché possano realizzarsi» (I, p. 92). In una parola, «l'osservazione geografica della lunga durata ci conduce verso le oscillazioni più lente che la storia conosca» (I, p. 93).

40 «L'evento nuovo, è l'arrivo in massa di imbarcazioni nordiche a partire dal 1590» (I, p. 109). Non è più possibile non nominare ormai la guerra di Granada...

41 «Ciascuno dei grandi Mediterranei ha trasportato, propagato e in un certo modo creato questo duplice imperialismo» (I, p. 125, *tr. it.*, p. 139).

42 «Qui però la politica sottolinea soltanto una realtà più profonda. I due Mediterranei, comandati da padroni nemici, sono, sotto l'aspetto fisico, economico, culturale, differenti tra loro; ciascuno è una zona di storia» (I, p. 125, *tr. it.*, p. 139).

43 «Questi legami, queste doppie vite, le une che si disfanno, le altre che si affermano, riassumono l'essenziale della storia del mare» (I, p. 151, *tr. it.*, p. 184).

sa dall'una all'altra «e con esso tutti gli altri primati, dell'economia come della civiltà» (I, p. 151, *tr. it.*, p. 184). La geografia è così poco autonoma che i confini dello spazio preso in considerazione sono continuamente ridisegnati dalla storia[44]. Il Mediterraneo si valuta dalla sua irradiazione. Il fenomeno mercantile è così già immediatamente posto. E bisogna estendere lo spazio mediterraneo fino al Sahara e agli istmi europei. L'autore non esita a dichiarare, nel bel mezzo del suo primo volume: «Ripetiamolo, non sono gli spazi geografici che fanno la storia, bensì gli uomini, padroni o scopritori di questi spazi» (I, p. 206). Analogamente, l'ultimo capitolo di questo primo livello porta chiaramente dall'unità fisica all'unità umana «verso la quale si orienta tutto il nostro libro» (I, p. 252). Ecco il lavoro degli uomini («Non è l'acqua che unisce le regioni del Mediterraneo, bensì i popoli del mare»): tale lavoro produce uno spazio movimento fatto di strade, di mercati, di traffici. Ecco perché bisogna già menzionare la banca e le famiglie di industriali e mercanti e soprattutto le città che con la loro impiantazione modificano tutti i paesaggi[45].

Il secondo livello è evidentemente quello nel quale lo storico della lunga durata si muove maggiormente a suo agio. Ma bisogna costatare fino a che punto questo livello manchi in sé di coerenza. Oscillando tra il registro della struttura e quello della congiuntura, mette in scena tre sistemi concorrenziali di organizzazione: quello della congiuntura economica, in termini di crescita generale; quello della fisica-politica, governato dalla polarità mobile della Spagna e della Turchia; quello delle civiltà. Ora questi tre sistemi non si sovrappongono esattamente; ed è forse questo l'elemento che spiega la tentazione crescente, da una edizione all'altra, di cedere al materialismo unificatore della congiuntura economica.

Già sotto il titolo «delle economie»—primo sistema organizzatore—vengono presi in considerazione problemi relativamente disparati: i vincoli rappresentati dallo spazio e dal numero degli uomini in rapporto alla gestione degli imperi, il ruolo dell'afflusso dei metalli preziosi, i fe-

[44] «Il Mediterraneo della storia è quale lo fanno gli uomini, la ruota del loro destino è quella che fissa il suo, che allarga o restringe il suo dominio» (I, p. 155, *tr. it.*, p. 188).

[45] La città comporta, nel discorso del geografo-storico, una fioritura di date (I, pp. 310-312), tanto è pregnante la storia delle città, resistendo alle imprese degli stati territoriali, dilatandosi o riducendosi sull'onda della congiuntura economica. Sì, le città «parlano di evoluzione, congiuntura» (I, p. 322) a partire da un fondo di costanti, di permanenze e di ripetizioni che il primo livello dell'analisi mette in atto.

nomeni monetari e l'evoluzione dei prezzi, infine il commercio e i trasporti. È nel momento in cui pone in atto questo primo sistema che Braudel pone con insistenza crescente il problema di sapere a quale livello si colloca il fattore di totalizzazione, se ve ne è uno: «È possibile costruire il modello dell'economia mediterranea?». Sì, se è possibile dare corpo alla nozione di una «economia-mondo», considerata come una «zona coerente in sé» (I, p. 383), nonostante i suoi limiti incerti e variabili. Ma questa resta una impresa aleatoria, in mancanza di misure monetarie per contabilizzare gli scambi. Inoltre un formicolio di eventi datati, riguardante i vertici del quadrilatero Genova-Milano-Venezia-Firenze e la storia degli altri luoghi mercantili, sta ad attestare che il livello III interferisce continuamente con il livello II. È la spinta degli stati, unita a quella del capitalismo, che fa sì che la lunga durata delle economie sia continuamente esposta agli eventi[46]. Parlando del commercio e dei trasporti, l'autore ribadisce il suo proposito: «Quel che ci interessa è un disegno di insieme» (I, p. 493). Ma, commercio del pepe, crisi del grano, invasione del Mediterraneo da parte delle imbarcazioni dell'Atlantico, ecc., costringono ad un tempo ad attraversare molteplici eventi (la storia del pepe portoghese, i contratti dei Welser e dei Fugger, la lotta delle rotte rivali), e ad andare al di là delle apparenze del racconto[47]. Gli equilibri e le crisi del grano mediterraneo, il «dramma del grano mediterraneo» (I, p. 530), l'arrivo dei velieri dell'Atlantico, che diviene invasione, come altrettanti eventi datati («Come gli Olandesi hanno preso Siviglia senza colpo ferire a partire dal 1570», I, p. 573). La storia non finisce mai di risalire la china dell'evento in direzione della grande economia, della dinamica delle econo-

[46] Nel capitolo dedicato ai metalli preziosi, le monete e i prezzi (I, pp. 420ss.), non si possono non datare i cambiamenti delle pratiche commerciali, gli afflussi e la diminuzione dei metalli: «Fu la conseguenza dei progressi portoghesi lungo le coste atlantiche dell'Africa» (I, p. 427, *tr. it.*, p. 493). E più avanti: «Durante i duri anni di guerra, 1557-1558, gli arrivi di navi cariche di metalli erano i grandi avvenimenti del porto di Anversa» (I, p. 437, *tr. it.*, p. 505). Le date formicolano insieme ai metalli sulle strade dell'occidente. Le bancarotte reali sono datate (1596, 1607, ecc.). Si tratta certo di coglierne le conseguenze permanenti per verificare lo schema esplicativo; ma bisogna certo attraversare la storia *événementielle* con le sue date, i suoi nomi propri, nominare Filippo II e considerare le sue decisioni. Così il livello III proietta la sua ombra sul livello II, grazie alle interferenze da un lato tra la politica e la guerra, e dall'altro tra le economie.

[47] «Tutti questi eventi, insomma, della guerra del pepe e delle spezie, rischiano di nascondere l'insieme del problema visibile su scala mondiale, dalle miniere d'argento d'America ai Molucchi o alla punta ovest dell'isola di Sumatra» (I, p. 515).

mie-mondi, incaricate di spiegare eventi del tipo di quelli che abbiamo appena ricordato.

E il secondo livello deve ancora far posto ad altri principi organizzatori: gli imperi, le società, le civiltà. Si ha talvolta l'impressione che siano gli imperi a costituire la trama della storia: «Il dramma del Mediterraneo nel XVI secolo è dunque un dramma di crescenza, che scaturisce da questa formazione di colossi politici» (II, p. 9, *tr. it.*, p. 682): Osmanlis ad est, Habsbourg ad ovest. Certo i personaggi sono degli accidenti, Carlo Quinto, Solimano; non i loro imperi. Ma senza negare individui e circostanze, bisogna piuttosto concentrare l'attenzione sulla congiuntura ostinatamente favorevole ai vasti imperi, con la crescita economica dei secoli XV e XVI, e più in generale sui fattori favorevoli o sfavorevoli alle vaste formazioni politiche di cui il XVI secolo vede l'ascesa e l'inizio del declino[48]. Si può ben dire che l'unità iberica è nell'aria, nel senso stesso della congiuntura, e anche la creazione di una mistica imperiale, quella della riconquista e dell'espansione verso l'Africa e poi verso l'America. Ma come è difficile non esclamare, davanti ad eventi come la presa di Costantinopoli, poi della Siria e dell'Egitto da parte dei Turchi: «Un grande evento!» (II, p. 17, *tr. it.*, p. 692). Come non dare vita una prima volta a dei personaggi tanto rilevanti come Carlo Quinto e Filippo II, anche se si può scrivere che «il ripiegamento di Filippo II verso la Spagna non fu un necessario ripiegamento verso l'argento americano?» (II, p. 25, *tr. it.*, p. 704). Ma questo non impedisce allo storico di dispiacersi che Filippo II non abbia spostato la sua capitale a Lisbona, invece che rinchiudersi a Madrid. Se, nonostante tutto, la lunga durata prevale, è nella misura in cui il destino degli Stati e quello delle economie sono in relazione reciproca. A differenza di Schumpeter che mette troppo l'accento sull'economia, bisogna dare eguale peso alla politica e alle sue istituzioni[49]. Ma la politica non si dice senza dire al tempo stesso gli agenti della sua grandezza, i legulei e la loro venalità, le difficoltà finanziarie dello Stato, le guerre fiscali. L'impresa politica ha i suoi uomini.

Ancora, né le economie né gli imperi occupano tutta la scena del secondo livello. Ci sono anche le civiltà: «Le civiltà sono i primi e più com-

[48] «Nulla di più difficile di questa cronologia la quale non è elenco di eventi, semplicemente, bensì diagnostica auscultazione, con le solite ed evidenti probabilità di errori» (II, p. 10, *tr. it.*, p. 684).

[49] Lo Stato «è, allo stesso titolo del capitalismo, il frutto di una evoluzione molteplice. In realtà la congiuntura in senso *lato* porta anche nel suo movimento le assisi politiche, le favorisce o le abbandona» (II, p. 28).

plessi personaggi del mondo Mediterraneo» (p. 95, *tr. it.*, p. 746), tanto sono ad un tempo fraterne ed esclusive, mobili e permanenti, pronte a diffondersi e ostinate a non aprirsi. La Spagna ha il suo barocco. La Contro-Riforma è la sua Riforma: «Il rifiuto fu dunque volontario, categorico» (II, p. 105, *tr. it.*, p. 762). Per dire «queste stupefacenti permanenze», Braudel ha una frase magnifica: «Una civiltà è, alla base, uno spazio lavorato, organizzato dagli uomini e dalla storia. Poiché ci sono limiti culturali, spazi culturali di straordinaria perennità: nulla vi possono tutte le mescolanze del mondo» (II, p. 107, *tr. it.*, p. 765). Mortali? Certo, le civiltà sono mortali, «ma i basamenti permangono. Essi non sono assolutamente indistruttibili, per lo meno lo sono mille volte di più di quanto non si creda. Hanno resistito a mille morti fittizie. Mantengono le loro masse immobili sotto il movimento dei secoli» (II, p. 112, *tr. it.*, p. 771). Eppure un altro fattore interviene: le civiltà sono molteplici, è nel loro punto di contatto, di frizione e di conflitto che nuovamente nascono gli eventi: se il rifiuto da parte dell'ispanità di qualsiasi mescolanza, ne è la causa, bisogna ben raccontare «il lento naufragio dell'Islam iberico» (II, p. 118, *tr. it.*, p. 779), e «il dramma di Granata», e anche le sopravvivenze e le infiltrazioni che fanno ancora parlare di «Granata dopo Granata» (p. 126), fino all'estirpazione[50]. Bisogna poi affrontare il destino dei giudei, secondo il medesimo schema, mettere in parallelo l'ostinazione dei Marrani e quella dei *Moriscos*. Ma, ancora una volta, bisogna risalire la china dell'evento e cogliere il legame nascosto tra il martirologio giudeo e il movimento della congiuntura: «La principale colpevolezza è quella della recessione intera del mondo occidentale» (p. 151). La data del 1492 perde così un poco del suo fosco richiamo, ricollocata alla fine di un periodo di lenta regressione. Anche la condanna morale viene ad essere quanto meno sfumata[51]. Le lunghe congiunture delle civiltà si connettono con quelle delle economie. Resta vero che il rifiuto dell'Islam e quello del Giudaismo stanno ad attestare la specificità delle civiltà rispetto alle economie. Infine, e soprattutto, bisogna collocare al livello dei fenomeni di lunga durata le forme di guerra, senza per questo ricadere nella *histoire-batailles*. Eppure bisogna ben seguire gli eventi per essere in grado di valutare le tecniche militari, di soppesare le spese

50 «Di tutte le soluzioni, la Spagna ha scelto la più radicale: la deportazione, lo sradicamento completo della pianta dal suo terreno» (II, p. 130).

51 «Quale sarebbe la civiltà che, una sola volta nel passato, avrebbe preferito altri a se stessa?... La congiuntura ha anche la sua parte di responsabilità» (II, p. 153).

militari—rovina degli imperi—e soprattutto discernere nella guerra la prova stessa della longevità delle civiltà. Congiunture ideologiche di segno contrario che si impongono e poi vengono meno permettono di attribuire il loro peso relativo a degli eventi, per esempio la battaglia di Lepanto, che i protagonisti e i testimoni hanno enormemente sopravvalutato. Sono queste congiunture sovrapposte, portatrici di eventi, che inscrivono sul mare e sulle terre l'impatto delle economie, degli imperi, delle società e delle civiltà. Questa concorrenza tra molteplici principi organizzatori, presente al secondo livello, non è certo sfuggita a Braudel. Al termine del secondo volume—e nelle ultime edizioni—soppesa il pro e il contro di una storia retta dalla sola congiuntura economica o piuttosto dalla storia fatta di molteplici congiunture: perché non c'è una congiuntura bensì molte congiunture. Anzi non c'è una congiuntura economica, ma un *trend* secolare (il limite del suo riflusso è diversamente datato nelle differenti edizioni) e tutta una gerarchia di congiunture lunghe, semi-lunghe e corte. Ma, soprattutto, bisogna riconoscere che le congiunture culturali a fatica si lasciano sovrapporre alle congiunture economiche, anche su un *trend* secolare. Il secolo d'oro spagnolo non ha forse la sua fioritura ben oltre il più grande rovesciamento secolare? Come spiegare questa fioritura fuori stagione? Lo storico si fa esitante: malgrado le sirene della congiuntura economica, riconosce che la storia ridiventa moltitudine, incertezza..., forse è proprio l'insieme che ci sfugge tra le dita...

Tutto, allora, mira, nelle prime due parti, a completare la costruzione con una storia degli eventi che mette in scena «la politica e gli uomini». Questa terza parte dell'opera non è affatto una concessione alla storia tradizionale: entro una storia globale, le strutture stabili e le evoluzioni lente costituiscono, forse, l'essenziale, ma «questo essenziale non è la totalità» (II, p. 223). Perché? Anzitutto perché gli eventi sono testimonianza delle masse profonde della storia. Le prime due parti, come s'è visto, fanno un enorme uso di questi segni *événementiels* (II, p. 223), ad un tempo sintomi e testimonianze. Il grande storico non esita qui a dichiarare: «Io non sono affatto il nemico dell'evento» (II, p. 223). Ma c'è un'altra ragione, ed è che gli eventi pongono il problema della loro coerenza, al loro livello proprio. Braudel stesso fornisce una duplice giustificazione di questa selezione inevitabile che tale livello di esplicazione esige. Da un lato, lo storico considera solo gli eventi importanti, quelli che le loro conseguenze hanno reso importanti. Braudel ritrova, qui, senza nominarlo, il problema della spiegazione causale singola, così come è sta-

to posto da Weber e Aron, con la sua logica di retrodizione e la sua ricerca di «adeguazione»[52]. Dall'altro, lo storico non può trascurare il giudizio dei contemporanei sull'importanza degli eventi, diversamente non darebbe conto del modo in cui gli uomini del passato hanno interpretato la loro storia (Braudel ricorda a questo proposito la rottura che la notte di san Bartolomeo rappresenta per i Francesi). Anche queste interpretazioni fanno parte dell'oggetto storico.

Diventa così impossibile fare coincidere le due connessioni, quella delle congiunture economiche e quella degli eventi politici in senso lato, che i contemporanei hanno considerato di preferenza, soprattutto in un secolo nel quale, nonostante tutto, la politica comanda il gioco. Ancora, queste due connessioni lasciano al loro interno dei grandi intervalli che abbiamo visto occupati dalla storia degli imperi, delle società, delle civiltà e anche della guerra[53].

L'arte di Braudel, a questo proposito, consiste nello strutturare la propria storia degli eventi—e la sua storia non è avara di date, battaglie, trattati—non soltanto dividendoli in periodi, come fanno tutti gli storici, ma radicandoli nuovamente nelle strutture e nelle congiunture, così come in precedenza aveva raccolto gli eventi come testimonianze delle strutture e delle congiunture. A questo punto l'evento raccoglie e riunisce congiunture e strutture: «Da solo, Filippo era la somma di questo impero, delle sue forze e delle sue debolezze» (II, p. 327). Ciò che struttura questa storia politica è il tipo di «fisica politica che stabilisce delle compensazioni necessarie tra i grandi fronti di attacco attraverso i quali la potenza turca

52 È così che Lepanto, di cui già Voltaire aveva notato le scarse conseguenze, divenne «il maggiore evento militare del XVI secolo nel Mediterraneo. Fu una grande vittoria della tecnica e del coraggio. Ma costituì un'esperienza storica assai singolare» (p. 383, *tr. it.*, p. 1258). Lepanto avrebbe avuto probabilmente delle conseguenze se la Spagna si fosse impegnata a raggiungerle. In complesso, «Lepanto non è servita a nulla» (II, p. 423). A questo proposito si noteranno le belle pagine dedicate ai calcoli di don Giovanni—«operaio del destino» (II, p. 395): il dispositivo esplicativo soddisfa perfettamente il modello di spiegazione attraverso ragioni di W. Dray, così come il modello weberiano della spiegazione mediante supposizioni contrarie.

53 Vediamo, di tanto in tanto, Braudel ripartire in guerra contro la storia *événementielle* e lasciarsi tentare dalla storia congiunturale, non solo in occasione di Lepanto, come s'è detto, ma quando si trova dinanzi il fenomeno massiccio della rinuncia dei due mostri politici alla lotta e il declino generale della guerra: la Spagna avrebbe allora mancato alla sua missione geografica rinunciando all'Africa? «Ma tutti questi processi abbastanza vani devono essere giustificati. Domani, gli storici della congiuntura dovranno riprenderli e forse dar loro un senso» (p. 430).

pesa sul mondo esterno» (II, p. 451). Un vasto spostamento di forze si realizza dal momento in cui l'impero di Filippo si rivolge all'Atlantico e all'America. Allora «la Spagna abbandona il Mediterraneo» (II, p. 467). Il Mediterraneo esce, allora, dalla grande storia[54].

Se è proprio questa la storia che è oggetto della narrazione, perché allora terminare con le pagine sontuose sulla morte di Filippo II, il 13 settembre 1598? Dal punto di vista della grande storia del Mediterraneo, questa morte non è affatto un grande evento[55]. Ma lo era, e di prima grandezza, per tutti i protagonisti «al tramonto di un lungo regno che era parso interminabile agli avversari» (II, p. 512, *tr. it.*, p. 1484). Ora, non abbiamo forse detto che la prospettiva dei contemporanei è anch'essa un oggetto per la storia? Forse bisogna andare ancora più avanti, e l'osservazione rischia di rimettere in discussione la bella connessione delle tre parti: la morte rivela un destino individuale che non si inscrive esattamente nella trama di una spiegazione le cui misure non sono quelle del tempo mortale[56]. E senza la morte che spezza un tale destino, noi saremmo in grado di sapere che la storia è quella degli uomini?

Vengo alla mia seconda tesi, e cioè: è *insieme* che i tre livelli dell'opera costituiscono un *quasi-intrigo*, un intrigo nel senso lato inteso da Veyne.

Sarebbe un errore limitare al terzo livello l'affinità dell'opera con il modello narrativo della costruzione dell'intrigo, in tal modo ci sfuggirebbe il contributo più significativo di questo lavoro, quello cioè di aprire una nuova prospettiva alla nozione di intrigo e quindi alla nozione di *evento*.

Non ritengo di dover cercare al solo livello mediano questa nuova formula dell'intrigo, anche se certe affermazioni dello stesso Braudel

54 Parlando dell'occasione mancata del 1601: «A modo suo, la decadenza della grande guerra fu come il segno precursore della decadenza stessa del Mediterraneo: decadenza che si precisò e divenne evidente in tutti gli ultimi anni del XVI secolo» (II, p. 512, *tr. it.*, p. 1483).

55 «Non credo che il vocabolo di "Mediterraneo" abbia mai ondeggiato nella sua mente con il contenuto che gli diamo noi [...]. Una vera geografia non faceva parte della educazione dei principi. Tutte ragioni sufficienti perché la lunga agonia, terminata nel settembre '98, non possa essere considerata come un grande evento della storia del mondo mediterraneo. Ed anche per mettere di nuovo in evidenza le distanze tra la storia dei fatti e la storia delle strutture e più ancora quella degli spazi» (II, p. 514, *tr. it.*, p. 1487).

56 «Quest'uomo va visto proprio nel diritto filone della più pura vita religiosa, forse nella atmosfera stessa della rivoluzione carmelitana» (II, p. 513, *tr. it.*, p. 1485).

sembrano suggeritlo: non parla forse «del recitativo della congiuntura»? Ciò che potrebbe costituire intrigo nella storia economica, è il suo carattere ciclico e il ruolo che vi svolge la nozione di crisi[57]. Il duplice movimento di crescita e di decremento rappresenta così un interciclo completo, misurato dal tempo dell'Europa e più o meno da quello dell'intero mondo. Il terzo tomo di *Civilisation matérielle et Capitalisme*, sotto il titolo di *Temps du Monde*, è interamente costruito su questa visione della crescita e del declino delle economie-mondo, secondo i ritmi lenti della congiuntura. La nozione di *trend* tende allora a prendere il posto di quella di intrigo[58].

[57] Nell'articolo *Histoire et sciences sociales*, leggiamo: «Un modo nuovo di racconto storico appare, diciamo il "recitativo" della congiuntura, del ciclo, anzi dell'interciclo, che propone alla nostra scelta una decina di anni, un quarto di secolo e, all'estremo limite, il mezzo secolo del ciclo classico di Kondratieff» (*Ecrits sur l'histoire*, p. 48). In *The Cambridge Economical History of Europe*, vol. IV, Braudel così definisce il ciclo: «Because the world cycle might be applied to a seasonal movement we should not be mislead. The term designates a double movement, a rise and a fall with a peak in between which, in the strictest sense of the term, is called a crisis» (p. 430). Devo a M. Reep, in un articolo inedito, il riferimento a questo testo, così come la suggestione che la nozione di ciclo ha in comune con il *muthos* aristotelico il duplice aspetto di costituire una *mimesis* della vita economica (nel senso di *mimesis* II, naturalmente) e di presentare un'articolazione mediana, una peripezia, quella precisamente che la nozione di crisi introduce, tra due intercicli.

[58] Il titolo stesso, *le Temps du monde* (Armand Colin, Paris 1979) promette più di quanto non possa poi mantenere, e questo per esplicita ammissione dell'autore (*Avant-propos*, p. 8). Se c'è l'ambizione di cogliere «nei suoi sviluppi cronologici e nelle sue temporalità diverse» (*ibid.*) la storia del mondo, egli non nasconde affatto che questo tempo del mondo non ricopre la totalità della storia degli uomini. «Questo tempo eccezionale governa, secondo i luoghi e le epoche, certi spazi e certe realtà. Ma altre realtà, altri spazi gli sfuggono e gli restano estranei... Anche nei paesi avanzati, in termini economici e sociali, il tempo del mondo non ha raccolto tutto» (p. 8). La ragione sta nel fatto che la linea dell'opera privilegia una storia settoriale, materiale ed economica. Entro questi limiti riconosciuti, lo storico si esercita «a ragionare per comparazioni su scala mondiale, l'unica valida» (p. 9). Da questa altezza lo storico può tentare «di dominare il tempo, il nostro principale e forse l'unico avversario» (p. 10). È ancora la lunga durata che permette di connettere le esperienze successive dell'Europa che meritano d'essere considerate come delle *economie-mondo*, 1) in uno spazio che varia lentamente, 2) attorno ad alcune città capitali dominanti (Venezia, Amsterdam, ecc.) i cui primati si succedono, 3) infine secondo un principio di gerarchizzazione di zone messe in comunicazione. Questo obiettivo è quindi quello della divisione del tempo (e dello spazio) in funzione di ritmi congiunturali di cui il *trend* secolare—«il più trascurato di tutti i cicli» (p. 61)—si rivela essere il più fecondo. Ai fini della mia

Tuttavia, non sono disposto a rinchiudermi in questa equazione; non solo perché essa fa violenza e al concetto di ciclo e a quello di intrigo, ma anche perché non dà conto di ciò che avviene nell'opera ai suoi tre livelli. La storia economica si presta ad un intrigo quando si sceglie un punto iniziale ed uno finale, punti che sono forniti da altre categorie e non dalla stessa storia congiunturale che, in linea di principio, è senza fine, illimitata in senso proprio. Un intrigo deve comportare non solo un ordine intelligibile, ma anche un'ampiezza che non deve essere eccessiva, diversamente non potrà essere abbracciato con lo sguardo, come nota Aristotele nella *Poetica* (1451 a 1). Ora, che cosa delimita l'intrigo del Mediterraneo? Si può dire senza alcuna esitazione: il declino del Mediterraneo come eroe collettivo sulla scena della storia mondiale. La fine dell'intrigo, a questo proposito, non è la morte di Filippo II, è la fine dello scontro tra i due colossi politici e lo spostamento della storia verso l'Atlantico e l'Europa del Nord.

Ora, a questo intrigo globale concorrono i tre livelli. Ma mentre un romanziere—Tolstoj in *Guerra e Pace*—li avrebbe raccolti tutti e tre in un unico racconto, Braudel ha proceduto analiticamente, mediante distinzione di piani, lasciando alle *interferenze* il compito di produrre una immagine implicita dell'insieme. È così che si ottiene un quasi-intrigo *virtuale*, spezzato in molteplici sotto-intrighi che, sebbene espliciti, restano parziali e in tal senso astratti.

L'opera è posta in blocco sotto il segno della *mimesis* dell'azione, grazie al richiamo incessante che «non sono gli spazi geografici che fanno l'azione, bensì gli uomini padroni o inventori di questi spazi» (I, p. 206). A questo proposito, la storia della congiuntura non basta da sola a fare intrigo. Anche al livello dell'economia, bisogna collocare delle economie

riflessione sul tempo, considero che «il *trend* è un processo *cumulativo*. Si aggiunge a se stesso; tutto avviene come se esso sollevasse a poco a poco la massa dei prezzi e delle attività economiche fino al momento in cui, in senso inverso, con la medesima ostinazione, si mette a lavorare per provocarne l'abbassamento generale, impercettibile, lento, ma prolungato. Anno per anno, è appena percettibile, secolo dopo secolo si rivela un attore importante» (p. 61). L'immagine della marea, con la sovrapposizione delle onde, più che spiegare solleva nuovi interrogativi: «L'ultima parola ci sfugge, così come il significato esatto di questi cicli lunghi che sembrano obbedire a certe leggi o regole tendenziali che ignoriamo» (p. 65). Bisogna allora dire che ciò che sembra spiegare meglio è al tempo stesso ciò che permette di capire meno? Sarà per noi un problema, nella quarta parte, tentare di dare un senso a quello che a questo punto è solo un riconoscimento, anzi una ovvietà, che «tempo breve e tempo lungo coesistono e sono inseparabili... Poiché noi viviamo ad un tempo nel tempo breve e nel tempo lungo» (p. 68).

e più precisamente l'antagonismo delle due economie-mondo. Abbiamo già citato questo testo della prima parte: «Qui però la politica sottolinea soltanto una realtà più profonda. I due Mediterranei, comandati da padroni nemici sono, sotto l'aspetto fisico, economico, culturale differenti tra loro, ciascuno è una zona di storia» (I, p. 125, *tr. it.*, p. 139). In questo modo, la trama dell'intrigo è già suggerita: la grande opposizione tra i due Mediterranei e il declino del loro scontro[59]. Se è proprio questa la storia che Braudel racconta, allora si comprende che il suo secondo livello—che si ritiene occupi l'intero ambito della lunga durata—esiga ben più che il passare in rassegna le economie, l'aggiunta della fisica politica che sola regola il sotto-intrigo dello scontro degli imperi e del destino di tale scontro. Nella sua fase ascendente, «il dramma del Mediterraneo nel XV secolo è anzitutto un dramma di crescita politica, questa messa in atto di colossi» (II, p. 9). Inoltre si viene disegnando una grossa posta in gioco, l'Atlantico apparterrà alla Riforma o agli Spagnoli? Quando Turchi e Spagnoli si voltano contemporaneamente le spalle, la voce narrativa si chiede: nel Mediterraneo, prima che altrove, non suonerà l'ora del declino dei grandi imperi? La domanda si impone perché, come nel dramma, la peripezia è portatrice di contingenza, cioè di eventi che avrebbero potuto avere diverso svolgimento: «Declino del Mediterraneo? Senza alcun dubbio. Ma non solo. Infatti la Spagna aveva tutta la possibilità di volgersi vigorosamente verso l'Atlantico. Perché non l'ha fatto?» (II, p. 48). A sua volta, il sotto-intrigo del conflitto degli imperi e dell'uscita di tale conflitto dallo spazio mediterraneo chiede d'essere coordinato con il sotto-intrigo dell'urto delle civiltà monolitiche. Ricordiamo l'affermazione: «Le civiltà sono i personaggi più complessi, più contraddittori del Mediterraneo» (II, p. 95)[60]. Abbiamo ricordato le peripezie di questo scon-

[59] «Infatti ogni cosa fu messa in moto e comandata da lontano proprio da questi bisogni profondi, da queste rotture e ristabilimenti d'equilibrio, da questi scambi forzati» (I, p. 126, *tr. it.*, p. 141). Un poco più avanti l'autore parla di «schema di insieme» (II, p. 210): l'uscita del Mediterraneo dalla grande storia, il suo lento arretrare fino alla metà del XVII secolo. Parlando ancora della sostituzione progressiva delle città-stato da parte delle città-capitali, scrive: «Esse parlano di evoluzione, congiuntura, lasciandoci indovinare in anticipo la linea del destino: questo ripiegamento annunciato da tanti segni della fine del XVI secolo e che il XVII secolo accentuerà» (I, p. 322).

[60] Parlando delle forme della guerra, soprattutto delle guerre esterne (Crociate, Djihads), l'autore evoca ancora una volta l'impegno delle civiltà, questi «grandi personaggi» (II, p. 170). I personaggi, come gli eventi, vengono definiti, in modo assai classico, grazie al loro contributo all'intrigo principale.

tro: destino dei Moriscos, destino dei Giudei, guerre esterne, ecc. Bisogna dire, ora, il contributo di questi sotto-intrighi al grande intrigo. Evocando l'alternarsi di guerre esterne ed interne «in un ordine assai netto» (II, p. 170), il drammaturgo scrive: «Essa suggerisce delle prospettive nel bel mezzo di una storia confusa e che improvvisamente si illumina, senza che vi sia illusione o frode. Non si sfugge alla convinzione che congiunture ideologiche di segno contrario si affermano e poi si sostituiscono» (II, p. 170). Così, come Omero ha ritagliato nell'insieme delle storie della guerra di Troia quell'insieme che ha scelto di raccontare nell'*Iliade*, analogamente Braudel ritaglia, nel grande conflitto delle civiltà che vede l'alternarsi di Occidente e di Oriente, il conflitto di cui i protagonisti sono la Spagna e la Turchia all'epoca di Filippo II e la cui trama è il declino del Mediterraneo come area di storia.

Detto questo, bisogna ben riconoscere che il grande intrigo che fa l'unità dell'opera resta un intrigo virtuale; la preoccupazione didattica esige che le «tre temporalità differenti» (II, p. 515) restino separate, dal momento che lo scopo è quello di «cogliere, entro i loro scarti più larghi, tutti i diversi tempi del passato, di suggerirne la coesistenza, le interferenze, le contraddizioni, il molteplice spessore» (II, p. 515)[61]. Ma l'intrigo, per quanto sia virtuale, è attivo. Potrà diventare reale solo se la storia globale si lascerà integrare senza violenza[62].

[61] Mi domando se Braudel non abbia ritenuto di poter eludere il problema dell'unità d'insieme della sua opera affidando al tempo fisico la cura di riunire i frammenti della durata frammentata. Leggiamo negli *Ecrits*: «Ora, tali frammenti si riuniscono al termine del nostro lavoro. Lunga durata, congiuntura, evento si raccolgono insieme senza difficoltà, poiché tutti si misurano su una identica scala» (p. 76). Ma quale scala se non quella del tempo fisico? «Per lo storico, tutto comincia, tutto finisce grazie al tempo, un tempo matematico e demiurgico, per il quale sarebbe facile sorridere, tempo come esterno agli uomini, "esogeno", direbbero gli economisti, che spinge gli uomini, li vincola, porta via i loro tempi particolari dai colori diversi: sì, il tempo imperioso del mondo» (pp. 76-77). Ma allora la lunga durata diviene uno dei cammini attraverso i quali il tempo storico è ricondotto al tempo cosmico e non più un modo di moltiplicarne le durate e le velocità. Certo, è a partire dal tempo cosmico che il tempo storico innalza le sue architetture. Ma è nel tempo fisico che bisogna cercare il principio unificatore dei «tempi particolari dai colori diversi». Ritornerò su questo punto nella quarta parte.

[62] La polifonia è fatta di decine di temporalità, ognuna delle quali implica una storia particolare. «Solo la loro somma colta nel complesso delle scienze umane (queste al servizio retrospettivo del nostro lavoro), costituisce la storia globale la cui immagine resta così difficile da ricostituire nella sua pienezza» (II, p. 515). Questa immagine globale vorrebbe che lo storico avesse ad un tempo l'occhio del

Finalmente, grazie al suo metodo analitico e disgiuntivo, Braudel ha inventato *un nuovo tipo di intrigo*: se è vero che l'intrigo è sempre in una certa misura una sintesi dell'eterogeneo, l'intrigo virtuale del libro di Braudel, coniugando delle temporalità eterogenee, delle cronologie contraddittorie, ci insegna a coniugare delle strutture, dei cicli e degli eventi[63]. Questa struttura virtuale permette nondimeno di dirimere le questioni che sorgono tra le due lettere opposte di *La Méditerranée...* La prima subordina la storia *événementielle* alla storia di lunga durata e la lunga durata al tempo geografico: l'accento principale cade allora sul Mediterraneo; ma allora il tempo geografico rischia di perdere il suo carattere storico. Per la seconda lettura, la storia resta storica nella misura in cui il primo livello è a sua volta qualificato come storico grazie alla sua referenza al secondo e nella misura in cui il secondo deriva la sua qualità storica dalla sua capacità di portare il terzo: l'accento allora cade su Filippo II; ma la storia *événementielle* è privata del principio di necessità e di probabilità che Aristotele riteneva proprio di un intrigo ben fatto. L'intrigo che avvolge i tre livelli riconosce eguale legittimità alle due letture e fa in modo che si incrocino sulla posizione mediana della storia di lunga durata che diventa, allora, il punto di equilibrio instabile tra le due letture.

È, a mio avviso, questa lunga deviazione attraverso la figura del quasi-intrigo che permette, infine, di rimettere in questione la nozione di *evento* che Braudel ritiene canonica[64]. L'evento, per noi, non è necessariamente breve e nervoso, una sorta di esplosione. È una *variabile* dell'intrigo. Da questo punto di vista non appartiene solo al terzo livello ma a tutti, con funzioni diverse. Quando emerge al terzo livello, porta con sé l'indice di necessità o di probabilità che deriva dall'avere attraversato gli altri due livelli. È così che Lepanto perde il suo splendore e regredisce di importanza; la morte di Filippo II resta un evento importante solo per il sotto-intrigo de «La politica e gli uomini»; essa tende a divenire non-evento quando la si colloca entro il grande intrigo della lotta tra i giganti

geografo, quello del viaggiatore o del romanziere; sono qui ricordati con gratitudine: Gabriel Audisio, Jean Giono, Carlo Levi, Lawrence Durrell, André Chamson.

63 A proposito di struttura e strutturalismo sarà apprezzata la franca dichiarazione che conclude il libro (II, p. 520).

64 Un'ultima volta, nella conclusione della grande opera, lo storico riafferma il suo sospetto nei confronti di quegli «eventi *brevi* e patetici, i "fatti notevoli" della storia tradizionale» (II, p. 519).

politici e sulla traiettoria del declino del Mediterraneo, che trova la sua conclusione relativa solo alcuni decenni più tardi. Così abbiamo visto che gli eventi proliferano anche al secondo e al primo livello; semplicemente l'evento smarrisce il suo carattere esplosivo, per rivestire quello di sintomo o di testimonianza.

La verità è che ciò che distingue il concetto di struttura proprio dello storico da quello del sociologo o dell'economista è precisamente l'evento. Per lo storico, l'evento investe dall'interno le strutture. E questo in due modi: da un lato tutte le strutture non mutano allo stesso ritmo. È proprio quando le «velocità diverse della vita (*Ecrits*, p. 75) non coincidono più, che la loro discordanza fa evento. Ugualmente i molteplici scambi tra le diverse aree di civiltà, i prestiti e i rifiuti costituiscono dei fenomeni quasi puntuali che non segnano una civiltà contemporaneamente a tutti i suoi livelli: «Non è tanto la durata che è creatrice del nostro spirito, ma i frazionamenti di tale durata» (p. 76). D'altro canto, a differenza del sociologo, quando lo storico si occupa di strutture è attento al loro punto di rottura, al loro rapido o lento deteriorarsi, in una parola alla prospettiva della loro estinzione. A questo proposito Braudel, non meno dello storico tradizionale, è ossessionato dalla caducità degli imperi. In un certo senso, *La Méditerranée...* è la lenta avanzata, la marcia ritardata dell'evento principale: il ritirarsi del Mediterraneo dalla grande storia. Torna ancora in primo piano la fragilità delle opere umane e insieme la dimensione drammatica di cui la lunga durata doveva darci la storia.

Ho trovato, in altri storici francesi della scuola delle *Annales*, delle notazioni—spesso furtive—che tradiscono un ritorno all'evento talvolta grazie proprio alla lunga durata.

Così nel matrimonio tra storia e antropologia preconizzato da Le Goff e che trova un suo frutto nel volume *Un autre Moyen Age*, è certo la lunga durata, la lunghissima durata, che fa da protagonista («lungo Medio Evo», «la lunga durata propria della nostra storia all'incirca equivalente alla società pre-industriale»). Ma Le Goff non sa resistere, come del resto Braudel, alla seduzione dei modelli atemporali di una certa sociologia. Anzitutto perché questa stessa durata non è senza eventi, ma è piuttosto punteggiata di eventi ripetuti o attesi (feste, cerimonie, riti, ecc.) che ricordano ciò che vi è di liturgico nelle società storiche. Inoltre, perché questa lunga durata non è più tale: la civiltà medievale è correttamente indicata: è una società di «transizione». Certo, i modi di pensare, sui quali l'etnografia storica pone l'accento, sono «ciò che cambia di meno»

nell'evoluzione storica (p. 339); ma «i sistemi mentali sono storicamente databili, anche se portano in se stessi dei resti di archeo-civiltà care ad André Varagnac» (p. 340). Soprattutto, la storia, se vuole restare storia nel suo legame con l'antropologia, non deve «abbandonarsi ad una etnologia al di fuori del tempo» (p. 347). Ecco perché lo storico non dovrebbe piegarsi al vocabolario della diacronia, così come viene importato dalla linguistica; quest'ultima, in effetti, opera «secondo dei sistemi astratti di trasformazione molto diversi rispetto agli schemi di evoluzione di cui si serve lo storico per cercare di cogliere il divenire delle società concrete che studia»[65] (p. 346). Lo storico deve anzi impegnarsi a superare il «falso dilemma struttura-congiuntura, e soprattutto struttura-evento» (p. 347).

Di fatto, ritrovo in Le Goff una sorta di presentimento della tesi secondo la quale il passato deve la sua qualità storica alla sua capacità di integrarsi a questa memoria che Agostino chiamava il «presente del passato». Le Goff caratterizza in questi termini il suo Medioevo «totale», «lungo», «profondo»: «È la distanza della memoria costituente: il tempo degli antenati» (p. 11); «questo passato primordiale nel quale la nostra identità collettiva, obiettivo angoscioso delle società attuali, ha acquisito talune caratteristiche essenziali» (p. 11). Perché stupirsi, allora, se in questa memoria costituente, la lunga durata si sintetizza in quasi-eventi? Il nostro storico non caratterizza forse il conflitto tra tempo della chiesa e tempo dei mercanti, simbolizzato dallo scontro tra le campane e gli orologi, «come uno degli eventi principali della storia mentale di questi secoli, in cui si elabora l'ideologia del mondo moderno, sotto la pressione dello slittamento delle strutture e delle pratiche economiche» (p. 48). Ciò che, in effetti, fa evento, è «la separazione essenziale e l'incontro contingente» di questi due tempi.

Lo storico delle mentalità si imbatte negli stessi problemi. Così Georges Duby comincia con una analisi sociologica, completamente non narrativa, delle ideologie. Afferma che sono globalizzanti, deformanti, concorrenti, stabilizzanti, generatrici di azioni, ma vede l'evento infiltrarsi nelle strutture grazie non solo a dei prestiti esterni, a dei rifiuti e dei conflitti interni, ma anche grazie a delle *dissonanze*, degli «scarti di temporalità» che emergono nel punto di articolazione tra situazioni oggettive, rappresentazioni mentali e comportamenti individuali o collettivi. Lo storico è così portato a sottolineare «i periodi critici, nei quali il movimento

[65] «Specialista del cambiamento (dicendo *trasformazione*, lo storico si ritrova su un terreno forse comune all'etnologo, a condizione di non ricorrere al *diacronico*), lo storico deve diffidare di diventare insensibile al cambiamento» (p. 347).

delle strutture materiali e politiche finisce per ripercuotersi al livello dei sistemi ideologici e rende più acuto il conflitto che li oppone»[66]. Sono tentato, come ho già fatto, di parlare di quasi-evento per caratterizzare quello che Duby chiama qui «la spinta di accelerazione», scatenata dalla polemica, «entro tendenze di lunga durata che animano l'evoluzione della ideologia dominante» (p. 157).

E il veicolo del quasi-evento, come ho cercato di mostrare in Braudel, è ancora il quasi-intrigo. Vorrei fare analoga dimostrazione per l'opera di Duby, mettendo in parallelo il saggio di metodo *Storia sociale e ideologie delle società*, già menzionato, e la messa in atto delle sue ipotesi di lavoro in una delle sue opere più rappresentative di ciò che l'autore intende per storia delle idtologie. Ho scelto *Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*[67]. Mi propongo di mostrare come, anche qui, l'autore *drammatizza* una struttura ideologica mediante la costruzione di un *quasi-intrigo* che comporta inizio, svolgimento e fine. La struttura in questione è la rappresentazione immaginaria della società tutt'intera sotto la forma di una gerarchia di tre ordini: coloro che pregano; coloro che combattono; coloro che nutrono tutti con il loro lavoro. La formulazione di questa rappresentazione immaginaria è ricavata da un autore del XVII secolo, Charles Loyseau, nel suo *Traité des Ordres et Simples Dignités*, pubblicato nel 1610. Ma non è il periodo di sei secoli, scandito da formule che sono simili a quelle di Loyseau, che ricopre l'opera. Duby, ritrovando a sua volta l'arte dell'autore dell'*Iliade*, ha ritagliato tra tutte le vicende dell'immagine fatta di tre funzioni, una storia che ha un inizio—le prime formulazioni di Adalberone di Laon e Gerardo di Cambrai—e una fine—la battaglia di Bouvines, nel 1214. Il centro è costituito dalle peripezie che drammatizzano la costruzione, in forma di storia, di questa rappresentazione ideologica. Ma Duby si misura con un problema che non è quello di Georges Dumézil, difensore infaticabile dell'immagine trifunzionale. Mentre quest'ultimo si impegna a fissare—per via comparativa e grazie alla ricorrenza entro costellazioni storiche diverse—l'appartenenza di questo schema alle strutture latenti del pensiero umano, per arrivare al problema di sapere *perché* e *come* «lo spirito umano sceglie continuamente

[66] G. Duby, *Histoire sociale et idéologie des sociétés*, in *Faire de l'histoire*, I., p. 157. Si è detto, fin dal primo capitolo, come questa attenzione alle modalità temporali del cambiamento conduce a ricostruire concettualmente una catena di eventi come la Crociata.

[67] Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978.

tra le sue ricchezze latenti»[68], Duby risponde alle due domande di Dumézil con due altre domande, proprie dello storico: *dove* e *quando*? Sceglie di far vedere come questa immagine trifunzionale «funzioni all'interno di un sistema ideologico come uno dei suoi principali meccanismi» (p. 19). Il sistema ideologico in questione è il feudalesimo nascente e poi trionfante. E per descrivere questo funzionamento, costruisce quello che io chiamo un quasi-intrigo, di cui l'immagine trifunzionale costituisce, secondo le sue stesse parole, il «personaggio centrale» (p. 19).

Il piano seguito da Duby è, in proposito, assai istruttivo. Siccome si tratta chiaramente di una struttura, cioè di una rappresentazione mentale che «ha resistito a tutte le pressioni della storia» (p. 16), intitola la sua prima parte «Rivelazione», per ben sottolineare la trascendenza del sistema rispetto alle rappresentazioni frammentarie. Ma già il sistema è fortemente storicizzato grazie alle varianti dei primi enunciati e grazie alla ricostruzione del loro contesto politico, nell'epoca in cui declinano la monarchia carolingia e il potere dei vescovi che le era alleato. È solo al termine di questa prima ricerca che può essere descritta l'articolazione del «sistema» (pp. 77-81): postulato di una perfetta coerenza tra il cielo e la terra; concetto di ordine, divenuto un attributo della città perfetta; bipartizione dell'ordine dei vescovi e dell'ordine dei re; bipartizione dei gruppi dominanti: i preti e i nobili; aggiunta, a questo ordine binario interno alle funzioni dominanti, di un terzo ordine, la classe dei sudditi; infine concetto di vicendevole reciprocità nella gerarchia, che richiama strutturalmente lo schema ternario.

Ora, la semplice descrizione del sistema sta ad attestare come lo schema trifunzionale sia equivoco e sia ben poco simile ad un vero sistema. Anzitutto, la terza funzione figura solo come forma di aggiunta a due opposizioni binarie (vescovo/re, prete/nobile). Inoltre, il rapporto dominanti-dominati si aggiunge, come fosse un altro sistema binario specifico, allo schema binario interno del dominio (appena menzionato): di qui l'estrema instabilità del sistema. Infine, il sistema non comporta che i tre posti siano occupati da ruoli così ben tipizzati come quelli di Dumézil. Solo l'*ordine* resta il termine chiave. Si comprende, allora, come il sistema sia facilmente preda della storia[69].

[68] Georges Dumézil, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977, p. 210, citato da G. Duby, *op. cit.*, p. 17.

[69] «L'aggiunta di una terza funzione discende dal principio della disuguaglianza necessaria. Ecco perché lo schema trifunzionale prende posto all'inizio o alla fine di un discorso sulla soggezione e sulla struttura di una società nella quale l'alto

Prima di impegnarsi nell'intrigo propriamente detto, Duby procede, sotto il titolo «Genesi», ad una sorta di visione retrospettiva, applicata alla formazione del sistema, a cominciare da Gregorio, Agostino e Dionigi l'Areopagita. Fa poi vedere come si è realizzato lo slittamento, dalla speculazione teologica sulle gerarchie celesti fino alla riflessione politica sull'ordine e gli ordini, unendo così il carattere esemplare del cielo e la distribuzione ternaria delle funzioni terrestri[70].

Il quasi-intrigo comincia veramente quando il sistema è sottoposto alla prova delle «circostanze» (pp. 153-207), quando subisce una «eclissi» duratura (pp. 207-325), per risorgere infine; questa «risorgenza» (pp. 325-fine) ha il suo culmine nella «adozione» del sistema, adozione non solo simbolizzata ma realizzata e sigillata dalla vittoria a Bouvines del re e quindi dei vescovi, per i quali il sistema era stato previsto.

Sono queste le tre principali peripezie entro le quali Duby ripartisce il suo intrigo. Ora, è notevole il fatto che sia proprio la crisi, nella quale sembra avvolto il potere regale, che avvia la storia raccontata[71]. Crisi politica, anzitutto. Ma soprattutto, sul piano simbolico, competizione con dei sistemi rivali, a loro volta tripartiti: il modello eretico, il modello della pace di Dio, il modello monastico creato a Cluny. La polemica aperta dalla concorrenza dei sistemi è appunto ciò che drammatizza il modello. Il trionfo di Cluny annuncia l'«eclissi»[72]. Vi si aggiunge la rivoluzione feudale che impone un riassetto di tutti gli ordini per fare posto al terzo soggetto: il popolo contadino. All'inizio dell'XI secolo abbiamo così la competizione tra quattro e non solo tre modelli ideologici: il modello destinato alla vittoria e i tre modelli rivali sopra citati (p. 200).

Quanto al modello ideologico di Adalberone e di Gerardo, esso è posto nell'insolita posizione non già del riflesso, bensì dell'anticipazione: anticipazione del riflusso del monachesimo, anticipazione della restaurazione

regna nella perfezione e il basso affonda nel peccato. La triplicità nasce da una congiunzione delle differenze che instaurano congiuntamente l'*ordo*—ci sono i preti e gli altri—e la *natura*—ci sono i nobili e i servi» (p. 81).

70 «Ricostituire la genealogia del sistema aiuta a comprendere la sua struttura, e il posto che fu assegnato alla figura trifunzionale» (p. 87).

71 «Una crisi. Le formazioni ideologiche si rivelano allo sguardo dello storico nei periodi di mutamento tumultuoso. In questi momenti gravi, i detentori della parola non smettono di parlare. Usciamo ora dall'officina. Magari per poter meglio comprendere perché gli attrezzi sono stati maneggiati in quel modo, i materiali elaborati, nei meandri della memoria e nelle casualità dell'azione» (p. 151).

72 «Il postulato della trifunzionalità sociale fu enunciato contro i monaci, e precisamente quelli che Cluny affascinava. Fu quindi enunciato nel momento in cui il monachesimo riformato trionfava» (p. 177).

dell'episcopato, anticipazione della rinascita dello Stato monarchico[73].

È questa curiosa distanza tra una sopravvivenza apparente e una anticipazione reale che regge l'«eclissi» del sistema, raccontata nella quarta parte. È «il tempo dei monaci», che approfitta del crollo della monarchia capetingia per conseguenza dell'istituzione episcopale. Ma «eclissi» non vuol dire scomparsa. Il tempo dell'eclissi è anche l'emergenza dei «tempi nuovi»: tempo dei cistercensi, tempo dei mercanti, tempo dei chierici, tempo dei maestri e degli scolari.

Quanto alla «risorgenza», è segnata dalla riconquista del primo posto da parte dei chierici a spese dei monaci, dall'occupazione del secondo posto da parte dei cavalieri, difesa dei principi, e del terzo posto da parte dei contadini. Ma se il tempo dell'eclissi era, nel modello trifunzionale, quello dell'anticipazione, il tempo della risorgenza è quello del ritardo: «L'ostacolo, dice Duby, fu la Francia monarchica... L'ostacolo fu Parigi, tesoro e simbolo di un potere regale alleato al papa, ai vescovi, alla Chiesa riformata, alle scuole, ai comuni, al popolo» (p. 370). È ciò che fa della risorgenza una ultima peripezia. Solo l'«adozione» porta alla conclusione, nella misura in cui assicura la riconciliazione tra il modello sognato e l'istituzione reale: Bouvines è lo strumento di questo ricupero. Il capetingio ha ripreso il posto del carolingio. Ma, cosa curiosa in rapporto allo spirito di sistema che sembrava reggere l'opera, il re non fa parte dello schema tripartito: «dal momento che siede al di sopra dell'ordine, cioè dei tre ordini che compongono la società di corte» (p. 413).

Prescindendo dai dubbi che si possono avere circa la coerenza del modello trifunzionale[74], l'intrigo si compie quando il simbolo piega dall'immaginario sognato all'immaginario costituente[75]. È quindi proprio l'«adozione» che ad un tempo dà un fine alla storia raccontata e conferisce un

73 «Aveva l'avvenire davanti a sé. Eppure, quando fu proclamato dai vescovi di Cambrai e dal vescovo di Laon, risultò a ragione in ritardo. Benché non fosse stato accolto da tempo» (p. 205).

74 Di fatto, ciò che resterà fino al 1789, è il principio binario della disuguaglianza. La tripartizione funzionale viene piuttosto ad inserirsi «nell'intervallo tra il monarca e la plebe, consentendo al primo di tener a freno la seconda» (p. 424).

75 «Ho scelto di terminare questo studio a Bouvines: non è per una sorta di abitudine, né perché sopravvaluti l'evento. Sono persuaso che si conclude lì, nel 1214, la primitiva storia della figura trifunzionale, la quale, da quel momento, cristallizzata, proiettata sull'intero regno di Francia, si dispone ad uscire dall'immaginario, ad incarnarsi in un'istituzione» (p. 414). E più avanti: «Mi fermo, perché in questo momento il postulato della trifunzionalità è ritornato alle sue origini» (p. 423).

senso al suo svolgimento, rappresentato dalla triade: «circostanza», «eclissi», «risorgenza».

È tutto quello che volevo dimostrare: i *quasi-eventi* che segnano i periodi critici dei sistemi ideologici *si inquadrano all'interno di quasi-intrighi* che ne garantiscono lo statuto narrativo.

Ma è nel campo della storia politica che il ritorno all'evento si fa ancor più pressante. «Come pensare un evento come la Rivoluzione francese?», si domanda François Furet all'inizio (p. 9) di un'opera che intitola precisamente *Penser la Révolution française*[76].

Pensare, per lo storico, è possibile se si sottrae all'alternativa tra commemorazione ed esecrazione nella quale resta rinchiuso fino a quando continua a partecipare a quella «ossessione delle origini di cui è intessuta la storia nazionale» (p. 14) a partire dal 1789. Allora lo storico è animato dalla sola curiosità intellettuale, come ogni altro studioso. A favore di tale presa di distanza, può cercare di concettualizzare l'evento, senza assumere la credenza degli attori nell'evento in questione come rottura con il passato e come origine di tempi nuovi, in una parola, senza condividere l'illusione della Rivoluzione francese su se stessa. Ma a che prezzo lo storico arriva a pensare la Rivoluzione francese come *evento*? È notevole il fatto che vi riesca solo in parte, incrociando due spiegazioni che, prese separatamente e forse congiuntamente, lasciano un residuo, questo residuo è l'evento stesso.

Pensare la Rivoluzione francese secondo Tocqueville vuol dire vederla non come rottura e origine, bensì come compimento dell'opera della Monarchia, in quanto dissoluzione del corpo sociale a vantaggio dell'amministrazione di Stato. Lo scarto, a questo punto, è massimo tra la storiografia e la tirannia del vissuto storico degli attori, con il suo mito delle origini. Furet interroga precisamente lo scarto tra le intenzioni degli attori e il ruolo che essi svolgono. E al tempo stesso l'evento scompare, almeno come rottura, dal momento che l'analisi procede per concetti espliciti. L'analisi infrange il racconto storico: Tocqueville, nota Furet, «tratta un problema, non un periodo» (p. 33).

Ma l'evento non è stato cancellato completamente: se Tocqueville è in grado di dare conto del *bilancio* della Rivoluzione—Furet dice: «della rivoluzione-contenuto»—resta ancora da spiegare il *processo* stesso della Rivoluzione—Furet dice: «della rivoluzione-modalità»—cioè la dinamica particolare dell'azione collettiva che fa sì che il bilancio della Rivolu-

[76] *Op. cit.*

zione, secondo Tocqueville, non sia stato ottenuto grazie ad una evoluzione di stile inglese, bensì attraverso una rivoluzione. Ora proprio qui sta l'evento. «Resta vero che l'evento rivoluzionario, dal giorno in cui scoppia, trasforma radicalmente la situazione anteriore e istituisce una nuova modalità dell'azione storica, che non è inscritta nell'inventario di questa situazione» (p. 39).

Bisogna quindi introdurre un secondo modello per dare conto di questa apparizione, sulla scena della storia, di una modalità pratica e ideologica dell'azione sociale che non era inscritta in niente di ciò che l'aveva preceduta. Questo secondo modello deve prendere in conto ciò che fa della Rivoluzione «una delle coscienze fondamentali dell'azione politica» (p. 41), cioè «una perpetua sopravvalutazione dell'idea rispetto alla storia reale, come se avesse come funzione quella di ristrutturare, grazie all'immaginario, l'insieme sociale frammentato» (p. 42). Abbiamo così indicato il fenomeno giacobino.

Il modello esplicativo di Augustin Cochin prende allora il posto di quello di Tocqueville, per mostrare come una nuova sensibilità politica è stata prodotta accanto all'antica, che fa nascere un mondo nuovo a partire dall'individuo e non dai gruppi istituzionali e grazie al solo legame dell'opinione. Cochin trova, effettivamente, nelle «società di pensiero» la matrice di una concezione del potere che si fonda sul principio di uguaglianza, sulla trasformazione degli individui isolati in popolo—attore immaginario unico della rivoluzione—e sulla soppressione di qualsiasi ostacolo tra il popolo e i suoi porta-parola autodesignati.

Ma il giacobinismo non è solo una ideologia, è una ideologia che ha preso il potere. Per conseguenza, né lo smontaggio di quella che lo storico ritiene una «illusione della politica», né l'identificazione dei canali attraverso i quali si è esercitato sulla società questo nuovo potere, arrivano a saturare l'evento della Rivoluzione. La serie dei complotti e delle scissioni non sono altro che intrighi, nel senso più corrente del termine. Certo, si può far vedere come la mentalità del complotto derivi dalla nuova socialità politica che trasforma in nemico chiunque non ha saputo occupare il posto simbolico del potere così come il sistema lo definisce. A questo proposito, le pagine sul complotto, come conseguenza della nuova simbolica politica, sono estremamente brillanti e convincenti. Resta comunque vero, credo, che prendere il potere è un evento non dedotto dal sistema ideologico che definisce il potere. Gli eventi, la cronologia e i grandi uomini ritornano in forza sotto il segno del complotto. Anche dedotto dal sistema ideologico, il complotto, credo, *reintroduce l'evento con*

l'intrigo. Infatti il complotto può essere forse un frammento di un delirio, ma il delirio agisce e genera eventi.

Ecco perché Termidoro è un evento, certo pensato, ma solo fino ad un certo punto: «È la fine della Rivoluzione perché è la vittoria della legittimità rappresentativa sulla legittimità rivoluzionaria... e, come dice Marx, la rivincita della società reale sull'*illusione della politica*» (p. 84). Ma, a sua volta, la «codificazione ideologica» del fenomeno Robespierre non esaurisce, a mio avviso, il suo significato storico. Dire che incarna una ideologia—la lotta per un immaginario contro un altro—vuole dire soltanto, come nella tragedia greca, nominare il tema che corrisponde all'intrigo. Ora, è l'intrigo che fa sì che «la Rivoluzione parli attraverso il suo discorso più tragico e più puro» (p. 87). Dall'ideologia giacobina è stato ricavato «quanto di più puro» vi è nell'evento, non «quanto di più tragico».

Ecco perché non mi azzarderei a dire, con Furet, che Termidoro, segnando «la rivincita del sociale sull'ideologico» (p. 104), riconduce da Cochin a Tocqueville, poiché la continuazione dell'*Ancien Régime* non passa soltanto attraverso l'acceleratore ideologico del giacobinismo, ma attraverso le azioni che questa illusione politica ha prodotto. In questo senso, il secondo schema della Rivoluzione francese, quello di Cochin, non dà ragione dell'evento meglio di quanto non faccia quello di Tocqueville. Nessuna ricostruzione concettuale potrà far sì che la continuità con l'*Ancien Régime* passi attraverso la presa di potere di un immaginario vissuto come rottura e origine. Questa presa di potere, a sua volta, è dell'ordine dell'evento. E fa sì che il fantasma d'origine sia anche una origine, per riprendere la formula di Furet[77].

L'autore è così riuscito a «pensare» quell'evento che è la Rivoluzione francese? Direi, nella linea della mia riflessione sulla lunga durata al seguito di Braudel, che l'evento viene restituito, al termine del lavoro di spiegazione, ad un tempo come residuo di ogni tentativo di spiegazione

[77] Anche l'ultima parola del bel capitolo di sintesi della sua opera, lo concede implicitamente: «Ora, la Rivoluzione francese non è una transizione, è una origine e un fantasma di origine. È quel che vi è di unico in essa che ne costituisce l'interesse storico, ed è questo "unico" che è diventato universale: la prima esperienza della democrazia» (p. 109). Questo riconoscimento, che riguarda l'evento, non ne racchiude forse un altro, circa il rapporto tra la spiegazione e il racconto, e finalmente circa l'atteggiamento stesso di distanziamento? Se questo unico è diventato universale—quanto meno l'universale della nostra realtà politica presente—non bisognerà dire che un poco di presa di distanza allontana dalla commemorazione, ma che molta presa di distanza ci riporta alla commemorazione?

(così come la terza parte di *La Méditerranée*... di Braudel costituisce sia un supplemento che un complemento), come dissonanza tra strutture esplicative e infine come vita e morte delle strutture.

Se la scoperta della lunga durata non riconducesse all'evento secondo l'una o l'altra di queste tre modalità, la lunga durata rischierebbe di strappare il tempo storico alla dialettica viva tra il passato, il presente e il futuro. Un tempo lungo può essere un tempo senza presente, quindi anche senza passato né futuro: ma allora non è più un tempo storico, e la lunga durata riconduce il tempo umano al tempo della natura. Possiamo scorgere i segni di questa tentazione nello stesso Braudel, proprio per la mancanza di una riflessione filosofica sul rapporto tra quello che chiama, un poco sbrigativamente, il tempo soggettivo dei filosofi e il tempo lungo delle civiltà. Il fatto è che la scoperta della lunga durata può esprimere la *dimenticanza* del tempo umano, che esige sempre il riferimento del presente. Se l'evento di breve respiro fa da ostacolo alla presa di coscienza del tempo che noi non facciamo, la lunga durata, a sua volta, può fare da ostacolo al tempo che noi siamo.

Questa conseguenza disastrosa può essere evitata solo se si salvaguarda una *analogia* tra il tempo degli individui e il tempo delle civiltà: analogia di crescita e di declino, della creazione e della morte, analogia del destino.

Questa analogia al livello della temporalità è della stessa natura dell'analogia che abbiamo cercato di mantenere al livello delle procedure tra attribuzione causale e costruzione di intrigo, poi al livello delle entità tra le società (o le civiltà) e i personaggi del dramma. In tal senso, *ogni cambiamento entra nel campo storico come quasi-evento.*

Questa dichiarazione non equivale affatto ad un ritorno larvato all'evento breve, che è oggetto della critica della storia di lunga durata. Questo evento di breve respiro, quando non era il riflesso della coscienza confusa e delle illusioni degli attori, non era altro che un artefatto metodologico, cioè l'espressione di una visione del mondo. A questo proposito, Braudel ha perfettamente ragione di alzare il tono: «Affermo, contro Ranke o Karl Braudi, che la storia-racconto non è un metodo o il metodo oggettivo per eccellenza, bensì una filosofia della storia» («Prefazione...», *Ecrits*, p. 13).

Per quasi-evento noi intendiamo che l'estensione della nozione di evento, al di là del tempo corto e breve, resta *correlativa* all'estensione analoga delle nozioni di intrigo e di personaggio. C'è quasi-evento là dove noi possiamo discernere, anche in modo molto indiretto, molto obliquo,

un quasi-intrigo e dei quasi-personaggi. L'evento in storia corrisponde a quello che Aristotele chiamava *mutamento di fortuna*—*metabole*—nella sua teoria formale della costruzione di intrigo. Un evento, ancora una volta, è non solo ciò che contribuisce allo svolgimento di un intrigo, ma ciò che gli conferisce la forma drammatica di un mutamento di fortuna.

Deriva da questa affinità tra quasi-evento e quasi-intrigo che la pluralità dei tempi storici, voluta da Braudel, sia una espansione di quello che è il dato fondamentale del tempo narrativo, e cioè la sua capacità di combinare in proporzioni variabili la componente cronologica dell'episodio e la componente non cronologica della configurazione. Ciascuno dei livelli temporali esatti dalla spiegazione storica può essere visto come una reduplicazione di questa dialettica. Forse si può dire che con l'evento breve l'elemento episodico continua a prevalere negli intrighi anche assai complessi, e che la lunga durata segna la precedenza della configurazione. Ma l'emergere di una nuova qualità legata all'evento, al termine del lavoro di strutturazione della storia, suona come un richiamo. E cioè che anche le strutture più stabili sono sottoposte all'evento. Succede loro qualche cosa, in particolare di morire. Ecco perché, nonostante le sue reticenze, Braudel non ha potuto evitare di chiudere il suo magnifico lavoro con il quadro di una morte, certo non quella del Mediterraneo ma di Filippo II.

CONCLUSIONI

Mi sia consentito tentare un bilancio dei risultati raggiunti al termine della seconda parte del mio studio. Rispetto alle ambizioni dichiarate nel terzo capitolo della prima parte, questi risultati stanno entro limiti ben precisi.

Uno solo dei grandi modi narrativi, la storia, è stato preso in esame. Dalla analisi è stato escluso tutto quello che sarà collocato, nella terza parte, sotto il titolo *Racconto di finzione*: diciamo dall'epopea arcaica al romanzo moderno. È stata percorsa solo la metà della strada.

Ora, il fatto d'aver ristretto le nostre analisi al racconto storico non ha avuto come unico effetto quello di lasciare *all'esterno* altri modi narrativi. Ha comportato anche una amputazione della problematica interna alla storia stessa. In effetti, l'*ambizione di verità* in forza della quale la storia, secondo una felice espressione di Paul Veyne, pretende di meritare il titolo di racconto «veridico», riveste tutto il suo significato solo quando è possibile opporla alla sospensione deliberata dell'alternativa tra vero e falso, tipica del racconto di finzione[1]. Non nego affatto che questa

[1] A questo proposito, ricordo la convenzione lessicale che mi sforzo di rispettare: non considero il termine *finzione* come sinonimo generale di *configurazione immaginata*. Questa è una operazione comune alla storiografia e al racconto di finzione: a questo titolo dipende da *mimesis* II. Per contro, nel mio vocabolario il termine *finzione* è perfettamente definito grazie all'antitesi rispetto al racconto vero: si inscrive quindi in una delle due traiettorie della referenza del racconto, e dipende da *mimesis* III, la cui problematica sarà affrontata esplicitamente solo nella quarta parte. Come ho già detto in precedenza, questa scelta non è sen-

opposizione, tra racconto «vero» e racconto «metà-vero, metà-falso», si fondi su un criterio ingenuo di verità, che dovrà essere rimesso seriamente in questione nella quarta parte.

A sua volta, questa prima limitazione ne comporta una seconda più grave che riguarda direttamente il rapporto del racconto nei confronti del *tempo*. Come abbiamo appena accennato, mettendo tra parentesi l'ambizione di verità della storia, si è rinunciato a tematizzare in se stesso il rapporto che la storia ha con il *passato*. Di fatto, ci siamo deliberatamente astenuti dal prendere posizione circa lo statuto *ontologico* del passato storico in quanto *accaduto*. Così quando abbiamo discusso il concetto di evento, abbiamo accuratamente separato i criteri epistemologici abitualmente associati a questa nozione (unicità, singolarità, scarto) dai criteri ontologici mediante i quali distinguiamo, da ciò che non è che apparenza, ciò che è effettivamente accaduto (avvenire, far capitare, differire quanto a novità da ciò che è già accaduto). Così il rapporto della storia vista come guardiana del passato degli uomini, rispetto all'insieme degli atteggiamenti con i quali ci rapportiamo al presente e al futuro, è rimasto in sospeso.

Di conseguenza, il problema del tempo storico non è stato svolto in tutta la sua ampiezza. Sono stati presi in considerazione solo gli aspetti del tempo direttamente implicati nelle operazioni di configurazione che stabiliscono una parentela tra storia e racconto. Anche la discussione sulla lunga durata è rimasta nei limiti di una epistemologia applicata alle costruzioni tipiche della spiegazione in storia. Si è discusso dei rapporti tra lunga durata ed evento, ma non si è cercato di sapere che ne è effettivamente del rapporto delle temporalità molteplici distinte dallo storico con quello che sempre lo storico chiama, con diffidenza, il tempo soggettivo dei filosofi—che si intenda la durata bergsoniana, il flusso assoluto di coscienza secondo Husserl, la storicità secondo Heidegger. Ancora una volta, il contributo della storiografia a questo dibattito non poteva emergere chiaramente se non insieme al contributo del racconto di finzione.

za inconvenienti; numerosi autori non fanno alcuna distinzione tra finzione e configurazione, dal momento che ogni configurazione è lavoro di immaginazione, cioè non data nei materiali che il racconto mette in ordine. Questi autori possono legittimamente considerare qualsiasi racconto come una finzione, nella misura in cui essi non prendono in considerazione la totalità del genere narrativo. Non dovendo dare conto della pretesa della storia di costituire un racconto vero, essi non hanno bisogno di un termine discriminante per dirimere tra le due modalità *referenziali* tra le quali si distribuiscono approssimativamente le configurazioni narrative.

È quello che abbiamo lasciato intendere subordinando, nel terzo capitolo della prima parte, la questione del tempo rifigurato grazie al racconto, alla soluzione del problema della referenza incrociata tra racconto vero e racconto di finzione. Bisogna anche sospettare che, grazie alla sua maggiore libertà nei confronti degli eventi effettivamente avvenuti nel passato, la finzione dispieghi, quanto alla temporalità, delle risorse investigative che non sono consentite allo storico. Come diremo nella terza parte, la finzione letteraria può produrre delle «favole a proposito del tempo» che non siano soltanto delle «favole del tempo». Non è inconcepibile, allora, che occorra attendere la grande deviazione attraverso il tempo della finzione per potersi pronunciare definitivamente circa il rapporto tra storia e tempo.

Riconoscere i limiti delle analisi della nostra seconda parte, non vuol dire minimizzare l'importanza dei risultati che pensiamo di avere raggiunto. Semplicemente, questi limiti ricordano che l'intera nostra ricerca si è situata al livello di *mimesis* II, senza occuparsi della funzione di mediazione operata da questo stadio mimetico tra l'esperienza pre-narrativa e una esperienza *rifigurata* grazie al lavoro del racconto in tutte le sue forme.

Tutta la nostra seconda parte consiste in una ricerca dei rapporti tra la scrittura della storia e l'operazione di costruzione di intrigo, portata da Aristotele al livello di categoria dominante nell'arte di comporre delle opere che imitino una azione. Se, in effetti, il confronto ulteriore tra racconto storico e racconto di finzione doveva avere senso, bisognava, previamente, assicurarsi della appartenenza della storia al campo narrativo definito grazie alla operazione configurante. Ora questo rapporto, mano a mano che si verificava, si rivelava di una complessità straordinaria.

Per individuarlo è stato necessario, nei capitoli I e II, far ricorso ad una strategia *antitetica* nella quale si sono confrontate le tesi nomologiche e le tesi complessivamente narrativiste. Nel corso di questa polemica, tutte le tesi sottoposte alla critica hanno contribuito, grazie ad una serie di *rettifiche*, ad una prima approssimazione del rapporto tra storia e racconto. Talune di queste rettifiche sono emerse solo più tardi. Così nella prima parte del capitolo I, la difesa di una storia non *événementielle*, ritenuta dagli storici francesi come incompatibile con una interpretazione narrativa della storia, è rimasta senza risposta critica immediata, fino a quando un concetto di intrigo storico assai più raffinato non ha consentito, nella ultima parte del terzo capitolo, di integrare nuovamente la storia non *événementielle* nel campo narrativo. Ma era anzitutto necessa-

rio, scartando una lettura ingenuamente narrativa della storia, porre il problema nella situazione epistemologica più sfavorevole ad un rapporto diretto e immediato tra la storia e il racconto.

Se, per contro, il modello nomologico è stato sottoposto subito ad una critica assai viva, anzitutto interna alla fine del capitolo I, poi esterna nel capitolo II, questa duplice critica non è stata puramente negativa. Dal passaggio attraverso il modello nomologico è rimasta l'idea di una rottura epistemologica che allontana la spiegazione storica, armata di generalizzazioni in forma di legge, dalla semplice comprensione narrativa.

Una volta riconosciuta questa rottura epistemologica non era più possibile accettare la tesi troppo semplice secondo la quale la storiografia sarebbe una specie del genere storia raccontata (*story*). Anche se, in complesso, una interpretazione narrativista della storia ci è sembrata più adeguata dell'interpretazione nomologica, le tesi narrativiste sempre più raffinate che abbiamo preso in esame nello svolgimento del capitolo II non ci sono sembrate tali da dare conto adeguato della specificità della storia nel campo narrativo. Il loro principale difetto è di non avere preso sufficientemente in conto le trasformazioni che hanno allontanato la storiografia contemporanea da una scrittura ingenuamente narrativa e di non essere riuscite ad integrare la spiegazione mediante leggi nel tessuto narrativo della storia. Eppure, la correttezza della interpretazione narrativista sta nell'avere perfettamente colto che la qualità propriamente storica della storia è salvaguardata solo grazie ai legami, per quanto tenui e nascosti, che continuano a ricondurre la spiegazione storica alla comprensione narrativa, nonostante la rottura epistemologica che dissocia la prima dalla seconda.

Questa duplice esigenza di render giustizia alla specificità della spiegazione storica *e* di preservare l'appartenenza della storia al campo narrativo, ha portato, nel terzo capitolo, a completare la strategia antitetica dei capitoli I e II con un metodo d'interrogazione a ritroso vicino alla fenomenologia genetica dell'ultimo Husserl. Questo metodo tende a dare conto del carattere *indiretto* della filiazione che riconduce la storia alla comprensione narrativa, *riattivando le fasi di derivazione* che assicurano questa filiazione. A ben vedere, l'interrogazione a ritroso non dipende dall'epistemologia propriamente detta, e nemmeno da una semplice metodologia propria del mestiere di storico. Dipende da una *genesi del senso*, che fa parte della responsabilità del filosofo. Eppure, questa genesi del senso non sarebbe possibile se non fosse *dispiegata* grazie all'epistemologia e alla metodologia delle scienze storiche. Sono queste ultime che fornisco-

no le *connessioni* capaci di guidare, in ognuno dei tre registri considerati, la riattivazione delle fonti narrative della storiografia erudita. Così, è la spiegazione causale singola che fornisce la struttura di transizione tra la spiegazione mediante le leggi e la comprensione mediante l'intrigo. A loro volta, le entità di primo livello alle quali si riferisce in ultima istanza il discorso della storia orientano lo sguardo verso modalità di appartenenza partecipativa che assicurano la parentela tra l'oggetto della storia e i personaggi del racconto. Infine, le discordanze di ritmo tra le molteplici temporalità, inquadrate nel divenire globale delle società, rivelano una parentela profonda tra i cambiamenti storici meno puntuali e i cambiamenti improvvisi di fortuna che, nel racconto, sono considerati come eventi.

Così mestiere di storico, epistemologia delle scienze storiche e fenomenologia genetica sommano le loro risorse per riattivare questa prospettiva noetica fondamentale della storia che, sinteticamente, abbiamo chiamato *intenzionalità storica.*

Il risultato più significativo dell'esame critico della storiografia non è stato ancora sottolineato. Esso deriva dall'impatto di ritorno di questo esame sul modello iniziale proposto nel capitolo III della prima parte.

Certo, i tratti essenziali del modello di base sono stati salvaguardati nelle analisi della nostra seconda parte: carattere dinamico dell'operazione di configurazione, primato dell'ordine sulla successione, competizione tra concordanza e discordanza, schematizzazione attraverso la narrazione delle generalità in forma di legge, concorrenza tra sedimentazione e innovazione nella formazione delle tradizioni nel corso dello sviluppo delle scienze storiche. Ma, come è stato notato al momento opportuno, ci si doveva semplicemente attendere da uno studio che seguiva un semplice confronto tra la *distentio animi* agostiniana e il *muthos* aristotelico che fornisse «un abbozzo che richiede ancora espansione, critica e revisione».

Di fatto, il nostro esame della storiografia non si è limitato a verificare la pertinenza del modello, applicandolo ad un ambito così rilevante di composizione narrativa. Un buon esempio di *espansione* del modello è fornito dalla complessità, senza eguali nella *Poetica* di Aristotele, della discordante concordanza offerta dalla narrazione storica. L'idea di *sintesi dell'eterogeneo,* semplicemente suggerita nella prima parte, si libera completamente dei limiti imposti dai «generi» letterari e dai «tipi» di intrigo conosciuti da Aristotele. Si potrebbe dire che, con la storiografia, la «forma» della concordanza discordante si distacca dai «generi» e dai «tipi» con i quali essa si confonde ancora nella *Poetica.*

Così, l'espansione del modello iniziale tende verso una *critica*, se non del modello come tale, quanto meno delle interpretazioni della spiegazione storica che sono rimaste troppo vicine a questo modello. È il caso che si ripete tutte le volte che la teoria della storia non è ben distinta da una teoria dell'azione e non attribuisce alle circostanze, alle forze anonime e soprattutto alle conseguenze non volute, il posto che è loro dovuto. Che cosa trasforma le azioni in storie, si chiede un filosofo? Sono precisamente i fattori che sfuggono ad una semplice ricostruzione del calcolo degli agenti dell'azione. Questi fattori danno alla costruzione dell'intrigo una complessità senza eguali nel modello ridotto ancora regolato, in Aristotele, sulla tragedia greca (senza dimenticare, comunque, l'epopea e, ad un livello inferiore, la commedia). Il modello di spiegazione proposto da von Wright, per coordinare i segmenti teleologici e i segmenti nomici all'interno di un modello misto, ci offre la misura della critica alla quale deve essere sottoposto un modello della spiegazione storica puramente basato sull'azione.

Arriverò fino al punto di parlare di una *revisione*, grazie alla teoria della storia, del modello iniziale? Sì, fino ad un certo punto. Lo attestano i concetti di quasi-intrigo, di quasi-personaggio e di quasi-evento, concetti che si è dovuto costruire per rispettare la forma assai indiretta di filiazione grazie alla quale la storiografia meno narrativa nel suo stile di scrittura resta tributaria dell'intelligenza narrativa.

Parlando di quasi-intrigo, di quasi-personaggio, di quasi-evento, abbiamo voluto portare i concetti iniziali elaborati sotto il segno di *mimesis* II quasi al loro punto di rottura. Si ricorderà quanto l'intrigo che soggiace alla grande opera di Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe* II, sia sepolto nell'opera e difficile da ricostruire. E si ricorderà ancora la prudenza richiesta quando si trattano nomi propri applicati alle entità di primo livello della storia. Infine, la nozione di evento ha dovuto perdere i suoi caratteri usuali di brevità e di immediatezza per sintonizzare con le discordanze e le rotture che segnano la vita delle strutture economiche, sociali, ideologiche di una data società. Il *quasi* delle espressioni quasi-intrigo, quasi-personaggio, quasi-evento, attesta il carattere fortemente *analogico* dell'utilizzo delle categorie narrative nella storia erudita. Quanto meno, questa analogia esprime il legame tenue e nascosto che trattiene la storia nella movenza del racconto e in tal modo custodisce la stessa dimensione storica.